مشروع ابن رُشد الإصلاحي

في

فهم العقيدة

إعداد

يحيى عبد العليم إسماعيل

مدرس العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية - طنطا

[٢٠١٤م]

مُقَـدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة و السلام على سيد النبيين، وخاتم المرسلين، سيدنا محمد و على آله و صحبه أجمعين، ولله العزة ولرسوله و للمؤمنين. وبعد،،

لا يجد المتتبع للدراسات الرُشدية المعاصرة، أي قراءة معنية بالمشـروع الإصلاحي لابن رُشد في فهم العقيدة؛ إذ كانت جل القراءات الفلسفية عن ابن رُشد تدور حول العقلانية الرُشدية، وأنه ممثل للاتجاه العقلي في الفكر العربي الإسلامي، بوصفه أعلى من شأن وقيمة العقل على النقل[1].

أما قراءة النص الرُشدي بهدف الكشف عن مشـروع إصلاحي عند ابن رُشد في فهم العقيدة، فإن هذا لم يلق أهمية تذكر من المعنيين بدراسة الفكر الرُشدي، بالرغم من أن ابن رُشد في نظرنا سعى إلى إعادة بناء المنظومة الفكرية الإسلامية، باعتماد مرجعية ذات بنية ثابتة ومكتملة الأركان، وهي النص الديني -القرآن الكريم والسنة النبوية- فيما يختص بفهم العقيدة، وتثبيت أركانها لدي العلماء و الجمهور.

وفي هذا ما يكشف لنا عن قناعات ابن رُشد الراسخة كمفكر وفقيه قبل أن يكون فيلسوفا، بأن التجديد والبناء لا يقوم على الفروع، بل يتأسس على الأصول، وأَصل الأصول في فهم العقيدة وإعادة التأسيس، هو القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، فهو الأصل الذي تقوم عليه كل حركة تجديدية أو إصلاحية، صادقة، في المجتمعات الإسلامية.

١- راجع هذه القراءة في «النزعة العقلية عند ابن رُشد» لـ محمد عاطف العراقى، نشر: دار المعارف، ١٩٦٨م، و«ابن رُشد وفلسفته» لفرح أنطون، طبعة: الإسكندرية، ١٩٠٣م، و«مشروع رؤية جديدة للفكر العربى في العصر الوسيط» لـ طيب تيزينى، نشر: دار دمشق، الطبعة: الخامسة.

إن هذا ما يمثل مشروع ابن رُشد الإصلاحي في العقيدة، أو فهم العقيدة -العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية- لأن العقيدة كنصوص دينية، ثابتة، وصالحة لكل زمان ومكان، ولكن المختلف فيه والذى يحتاج إلى إعادة تأسيس، وفق قواعد وشروط، هو الفهم الصحيح لنصوص العقيدة.

ولأجل ذلك فرق ابن رُشد في مشروعه الإصلاحي في فهم العقيدة بين ما وضعه العقل الإنساني لتأويل وفهم العقيدة، وبين العقيدة ذاتها.

فبهذه العودة تكتمل المنظومة الفكرية عند ابن رُشد في مشروعه الإصلاحي، وبالتالي يمكن القضاء على تلك النزاعات والصراعات الحادثة بين الطوائف الإسلامية، من كلامية وفلسفية نتيجة الفهم المتعدد والمختلف في مسائل العقيدة، ومن ثم تحقيق التوحيد بين أفراد الأمة الإسلامية، فكريا، سياسيا، ومجتمعيا، وهو غاية المشروع الإصلاحي لابن رُشد، والذى يسعى بكل جهده لتحقيقه، بوصفه فيلسوفا ومفكرا مسلما يتحمل المسؤولية الدينية والأخلاقية، إزاء ما يحدث في العالم الإسلامي من تحزب وصراع بين أفراده، وما ترتب على ذلك من خطر يهدد استقراره، ووحدته.

ولهذا نهض ابن رُشد بمهمة إعادة إصلاح الفهم الديني في مجال العقيدة، بإرجاعه إلى ينابيعه الأصلية (القرآن الكريم والسنة النبوية) وذلك بالعودة إلى الظاهر من العقائد الدينية، التي قصد بالحمل عليها جميع الناس.

وقد كان هذا الموقف الرُشدي الدافع لاختياري أن أكتب في هذا الموضوع، فقد رمت الكشف عن دوافع تقديم ابن رُشد مشروعا إصلاحيا في فهم العقيدة، والخطوات التي سار عليها في مشروعه، والكشف عن موقفه من الفهم السائد في عصره لمسائل العقيدة من قبل الفرق الكلامية، وما هو البديل الذي يقدمه لفهم العقيدة في مشروعه الإصلاحي، كل ذلك

تحت هذا العنوان (**مشروع ابن رشد الإصلاحي في فهم العقيدة**) وقد بنى على مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، ففي المقدمة تحدثت عن إغفال الدراسات الفلسفية لمشـروع ابن رُشد الإصلاحي في فهم العقيدة، واهتمامها بجوانب أخرى كانت لخدمة أغراض أيديولوجية معينة.

أمـا الـتمهيـــد: فعقدته للتعريف بحياة ابن رشد، ومفهوم العقيدة في اللغة والإصلاح.

أما المبحث الأول: فجاء بعنوان الأسباب والدوافع، وفيه بحثت عن أهم المؤلفات الرشدية التي شملت مشـروعه الإصلاحي، وأسباب ودوافع هذا المشـروع.

أما المبحث الثاني: فعنوانه نقد مناهج المدارس الكلامية وفيه عرضت لموقف ابن رشد الرافض لمناهج المتكلمين في فهم العقيدة، من الحشوية، والمعتزلة، والأشعرية، والصوفية.

أما المبحث الثالث: فأتى بعنوان إعادة التأسيس المنهجي لفهم العقيدة وفيه تحدثت عن القواعد والأسس التي اعتمد عليها ابن رشد في فهم العقيدة، والتي مثلت ركائز البديل الرشدي لفهم المتكلمين.

أما المبحث الرابع: فعنونت له بنقد المحاور الكلامية وبحثت فيه عن أهم المسائل الكلامية التي ظهر فيها البديل الرشدي لفهم العقيدة بعد أن رفض منهج المتكلمين.

ثم كانت الخاتمة: والـتـي أجملت فيها نتائج البحث حـول مـشـروع ابـن رشد الإصلاحي في فهم العقيدة.

تمهيد

أولًا- التعريف بابن رُشـد :

من أعظم فلاسفة الإسلام وأشهرها على الإطلاق، بلغ الفكر الإسلامي في شخصه مرحلته العليا والنهائية، لقب بالشارح الأكبر، ووصف بأنه «المشائي الأول بين فلاسفة الإسلام»(١) وحكم بموت الفلسفة الإسلامية بموته(٢) لم يكن من أعظم شارحي الفلسفة الأرسطية فحسب، بل كان صاحب منظومة فكرية «فلسفية، وفقهية، وكلامية».

هو أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رُشد القرطبي، حفيد العلامة ابن رُشد الفقيه، ولد في قرطبة حاضرة الأندلس آنذاك سنة (٥٢٥ هـ - ١١٢٦م)(٣) لأسرة تعد من أعرق الأسر الأندلسية، لها نفوذها السياسي والعلمي، فكان جده «محمد ت ٥٢٠هـ» قاضي قرطبة، أحد كبار الفقهاء، ووجها لامعا من وجوه المذهب المالكي، ووالده «أحمد» تولى منصب القضاء في قرطبة (سنة ٥٣٢هـ)، فهي أسرة انحدرت منها الدراسات الفقهية والمذهبية»(٤) .

١- وصفه بذلك د. إبراهيم مدكور في بحثه المعنون بـ«ابن رُشد المشائي الأول بين فلاسفة الإسلام» ضمن مجموعة بحوث ودراسات عن حياة ابن رُشد وأفكاره ونظرياته الفلسفية، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته، نشر: المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ١٩٩٣م.

٢- د. محمد بيصار: «فلسفة ابن رُشد الوجود والخلود» (ص٥١)، نشر: الكتاب اللبناني - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٩٧٣م.

٣- الذهبي: «سير أعلام النبلاء» [جـ١٩/ ص٥٠١-٥٠٢]، نشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٦ هـ.

٤- ابن بشكوال: «الصلة في تاريخ الأندلس» [جـ٢/ ص٥٧٦-٥٧٧]، نشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.

درس فليسوفنا الفقه والحديث، وعرض الموطأ على والده أبي القاسم، وأخذ شيئًا من العلوم عن أبي مروان بن مسرة، وأبي القاسم بن بشكوال، وأبي بكر بن سمحون، وأبي جعفر بن عبد العزيز، وأخذ الطب عن أبي مروان بن جبرول، وأقبل على علم الكلام والفلسفة حتى صار يضرب به المثل فيها[1] إذ كانت له فيها الإمامة دون أهل عصره[2] ولم ينشأ في الأندلس مثله كمالا وعلما وفضلا، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر والقراءة مذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة عرسه»[3].

ونتيجة لذكائه الحاد، وصفاء قريحته، وإحاطته بالعلوم، أن قدمه أبو بكر ابن طفيل للأمير الموحدي أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن الذي كان عالما محبا للعلم ولأهله، إذ يقول ابن رُشد فيما رواه المراكشي: « لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبوبكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبوبكر يثنى على ويذكرني وسلفي، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، أن قال ما رأيهم في السماء أقديمة هي أم حادثة، فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قرر معه ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل، وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس، وأفلاطون، وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي في ذلك»[4].

١- ابن بشكوال: «الصلة في تاريخ الأندلس» [جـ٢/ ص٥٧٦].

٢- ابن الآبار: «التكملة» [جـ٢/ ص٧٤]، نشر: دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٣- نفس المرجع [جـ٢/ ص٧٤].

٤- «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» (ص١٧٥).

ثم طلب ابن طفيل من ابن رُشد أن يتوفر لتلخيص أرسطو، ورفع قلق عبارته، والكشف عن غموض أغراضها، وهو ما فعله ابن رُشد، ونتيجة لتلك المقابلة، ونجاح ابن رُشد في رفع القلق عن الفلسفة الأرسطية، وكشف غموضها، أن ولاه الأمير منصب القضاء في مدينة أشبيلية، وفي (سنة ٥٦٧هـ) قلده منصب قاضى القضاة في قرطبة، ثم توفي الخليفة أبويعقوب وخلفه الحكم من بعده ابنه يعقوب الملقب بالمنصور (سنة ٥٨٠هـ)، وحظي ابن رُشد لديه بالمنزلة العليا والدرجة الرفيعة التي كانت له من قبل في عهد أبيه، إلا أن القدر شاء أن تحدث جفوة بين الأمير وابن رُشد، كان على إثرها نكبة ابن رُشد والفلسفة، فنفي ابن رُشد إلى السيانة «وتحديد إقامته فيها»[١].

(٥٩٥هـ)، بعد أن شهد له جماعة من الأعيان في أشبيلية وقد ذكر المؤرخون أسبابا عدة حول تلك النكبة تدورحول الاتهام في العقيدة، وتوجهه السياسي والعلمي، فيذكر البعض أن ابن رُشد تحدث بما لا يليق ومقام الملوك في أحد الموضوعات في شرحة لكتاب الحيوان[٢] ويذهب البعض أن الأمير غضب عليه حينما ذكر له أنه ينسب إلى بنى اسرائيل، وأنه لا يعرف له نسبة في قبائل الأندلس، وأنه كان يتشكك في بعض ما جاء في القرآن الكريم[٣] ومنها أنه كان صديقًا لأبي يحيى والى قرطبة وأخي المنصور، وقد كان خلاف بين المنصور وأخيه[٤].

ونتيجة لأحد هذه الأسباب، والمرجح أنه كان سياسيًا، أتهم ابن رُشد في عقيدته، ونُفِيَ إلى المجتمع اليهودي في السيانة، وفي النهاية أطلق سراحه بأمر من الخليفة الموحدي

١- الأنصاري: «سيرة ابن رُشد نقلًا عن ابن رُشد والرُشدية لأرنست رينان» (ص٤٣٨).
٢- ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (ص٥٣٢)، نشر: دار مكتبة الحياة - بيروت، ١٩٦٥م.
٣- الأنصاري: «سيرة ابن رُشد نقلًا عن ابن رُشد والرُشدية لأرنست رينان» (ص٤٣٩-٤٤٤).
٤- نفس المرجع (ص٤٣٨).

الذي دعاه بعد ذلك إلى مراكش سنة بحسن دينه وعقيدته وبراءته مما نسب إليه[١] إلا أن القدر لم يمهله حتى يستعيد مكانته ويرد إليه اعتباره، فتوفي في مراكش ليلة الخميس في التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة وحملت رفاته إلى قرطبة بعد ثلاثة أشهر حيث دفنت بمقبرة أسرته[٢].

ثانيًا- مفهوم العقيدة :

(العقيدة) في اللغة: من عقد بمعنى شد، والعقد العهد، فكأنما العقيدة هي العهد المشدود والعروة الوثقى، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ﴾ [المائدة:١] فهو شديد الإحكام قوى التوثيق، ومدارها في اللغة على اللزوم والتأكيد والاستيثاق، ففي القرآن الكريم: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغۡوِ فِيٓ أَيۡمَٰنِكُمۡ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلۡأَيۡمَٰنَ ﴾ [المائدة:٨٩] واليمين المعقدة من عقد القلب وعزمه وهي الموثقة بالقصد والنية، وذلك باستقرارها في القلب، والاعتقاد مصدر عقد كذا؛ إذا اتخذه عقيدة له بمعنى عقد عليه القلب، وأصله عقد الحبل، نقيض حله، ثم استعمل في التعميم والاعتقاد الجازم[٣]، يقول ابن منظور: «العقيدة ما يجب شرعًا اعتقاده على المكلف والتصديق به تصديقا لا يقبل الشك والانفكاك»[٤].

١- ابن أبي أصيبعة: «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (ص٥٣٢).

٢- «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» (ص٥٣٢)، و«سيرة ابن رُشد نقلًا عن ابن رُشد والرُشدية» (ص٤٤٤).

٣- ابن منظور: «لسان العرب»، مادة: عقد، [جـ٤/ ص ٢٢٣٨-٢٢٣٩]، نشر: دار المعارف المصرية، وانظر: «القاموس المحيط» [جـ١/ ص ٣٢٧] للفيروز آبادي، نشر: دار الجليل-المؤسسة العربية للطباعة- بيروت.

٤- «لسان العرب» [جـ٤/ ص٢٢٣٩].

(العقيدة) في الاصطلاح: مفهوم العقيدة في الاصطلاح لا يخرج عما ذكره العلماء من تعريفات للتوحيد، وأصول الدين وعلم الكلام، وعلم النظر والاستدلال، وذلك لأن هذه الأسماء لا تخرج عن معنى العقيدة وما تحويه من مباحث.

ولذلك وجدنا الإيجي (ت ٧٥٠ هـ) يعرف العقيدة من خلال تعريفه لعلم الكلام بأنه «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية المتمثلة في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر بإيراد الحجة ودفع الشبه» ويقول: «والمراد بالعقائد: ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل»[١] وهذا المعنى ما ذكره الجرجاني في التعريفات[٢] وقد قال ابن حزم: «(الاعتقاد) هو استقرار الحكم بشيء ما في النفس، إما عن برهان، أو اتباع من صح برهان قوله، فيكون علمًا يقينًا، ولابد: وإما عن اقتناع فلا يكون علما متيقنا، ويكون إما حقا أو باطلا: وإما لاعن اقتناع ولا برهان، فيكون إما حقا بالبخت وإما باطلا بسوء الجد»[٣] وهذا ما يبين أن العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي علاقة خصوص وعموم، حيث إن المعنى اللغوي يدل على ثبوت الاعتقاد ورسوخه وتمكنه في قلب المعتقد، سواء أكان ذلك الاعتقاد بالحق أم بالباطل، وأما العقيدة بالمعنى الاصطلاحي: فهو خاص بالعقيدة الحقة الصحيحة»[٤] والتي تتلخص حول كلمة التوحيد، وهي أول

١- «المواقف» (ص٧)، نشر: عالم الكتب - بيروت، بدون تاريخ.

٢- الجرجاني: «التعريفات» (ص١٣٣)، طبعة: مصطفى الحلبي، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

٣- «الإحكام في أصول الأحكام» (ص٤٣)، تقديم: د. إحسان عباس، منشورات: دار الآفاق الجديد - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٤- د.محمد نصار: «العقيدة الإسلامية في الكتاب والسنة» (ص٧)، نشر: مكتبة الحرمين - طنطا، ١٤٢١هـ.

ما يلزم كل واحد، ولا يصح الإسلام إلا به، أن يعلم المرء بقلبه علم يقين وإخلاص لا يكون لشيء من الشك فيه أثر، وينطق لسانه بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله»[١].

فالعقيدة بالمعنى الاصطلاحي: «ليست أمورًا عملية، بل هي أمور نظرية، يجب على المسلم أن يعتقدها في قلبه، بمعنى أنها عمل القلب، وليست من أعمال الجوارح لأن الله أخبرنا بها بطريق وحيه إلى رسوله ﷺ، وهي الأصل، أو هي أصل الدين؛ إذ بدونها لا يكون للعمل بالشريعة أي قيمة»[٢].

***

١- ابن حزم: «المحلى» [جـ١/ ص٣]، تحقيق: أحمد شاكر ، نشر: دار مكتبة التراث – القاهرة.

٢- د. محمود خفاجي: «العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة» [جـ١/ ص١٠]، طبعة: ١٣٩٩هـ.

المبحث الأول

الأسباب والدوافع

أولًا- المشروع الإصلاحي في مؤلفات ابن رشد :

إن المشـروع الإصلاحي لابن رُشد في فهم العقيدة وإن بدا واضحا كل الوضوح في مؤلفه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة، وهو ما يدرك من العنوان نفسه بصيغته الكاملة، إلا أن مؤلفاته الأخرى المنهجية، وبخاصة ما يتعلق منها بالبحث في العقيدة، لم تخل من هذا المشـروع الرُشدي، وأعني بذلك مؤلفيه (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) و(تهافت التهافت)، فبالنسبة للمؤلف الأول وبالنظر إلى بنيته الداخلية، نجد أنه كان إيذانا بهذا المشـروع الرُشدي، وهو في نظرنا بالرغم من عنوانه الخارجي الموحى بأنه حديث عن العلاقة بين الفلسفة والشريعة، يمثل الجانب النظري من هذا المشـروع الرُشدي؛ إذ اشتمل على جملة من القواعد والأسس والتي على إثرها أعاد ابن رُشد عملية التأسيس والبناء في فهم مسائل العقيدة الإسلامية، أو تقديم البديل لمناهج المتكلمين في فهم النص الديني، كالتمييز بين نظام العقل ونظام الدين رغم الاتفاق في الغاية والهدف، بحيث يحقق للدين هدفه، وأن يكون العقل آلة لفهم الدين ولكن في حدود الدين وضمن أهدافه، بمعنى أن يعمل العقل في فهم النص الديني من داخل المنظومة الدينية ذاتها؛ ومنها تقسيم الناس إلى علماء وجمهور كل حسب قدراته ومؤهلاته المعرفية، وأيضًا تحديد طرق التصور ومراتب التصديق، والإقرار بمبدأ وحدة الحقيقة سواء عن طريق العقل أو الدين، وأخيرا إعداده لقانون التأويل.

فـ(فصل المقال) جاء في قسمين رئيسيين، هما المقصودان أصلا من الكتاب، يتلوهما قسم إضافي ربما لم يخطط له ابن رُشد عند إقباله أول مرة على تأليف الكتاب، أمام القسم الأول: فموضوعه «التكلم بين الحكمة والشريعة»، بينما موضوع القسم الثاني: هو «أحكام التأويل» وأما القسم الثالث الإضافي يتطرق فيه ابن رُشد بصورة إجمالية لـ«طرق التصور والتصديق في الشريعة وما يقابلها من أصناف الناس المخاطبين»، وفي هذا القسم يبرز ابن رُشد الحاجة إلى كتاب مستقبل يتناول فيه بالعرض والتحليل ما أسماه بالطرق المشتركة التي قصد الشارع تعليم الجمهور، كما ورد في القرآن الكريم[١].

وهذا ما تحقق في (الكشف عن مناهج الأدلـة في عقائد الملة)؛ إذ يقول ابن رُشد: «فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ بحسب الجهد والاستطاعة»[٢].

وفي ذلك ما يؤكد أن (مناهج الأدلة) هو الكتاب الموعود به في فصل المقال، وفي نظرنا الدراسة التطبيقية التي قدمها ابن رُشد في مشـروعه الإصلاحي لفهم العقيدة الإسلامية، بالعودة بمسائلها إلى الينابيع الأولى (القرآن الكريم، والسنة النبوية) دون تأويلات المتكلمين وفهم المفسرين والفقهاء.

وأما الكتاب الثاني (تهافت التهافت) وإن كان يمثل المشـروع الإصلاحي لابن رُشد في المجال الفلسفي في جانب منه، إلا أنه بتوجهه نحو الغزالي في مناقشته

١- د. محمد عابد الجابري: مقدمة «فصل المقال» (ص٥٣)، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٧م.

٢- «مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٣٣)، تحقيق: د. محمود قاسم، نشر: مكتبة الأنجلو.

للفلاسفة وتكفيرهم في بعض مسائل العقيدة وتبديعهم في الجانب الآخر منها، يدخل في إطار المؤلفات الرُشدية، التي تمثل المشروع الإصلاحي في فهم العقيدة، فضلا عما اشتمل عليه من الأسس والقواعد والتي عليها اعتمد ابن رُشد في خطابه التأسيسي.

فتلك المؤلفات الثلاثة تمثل المشروع الإصلاحي لابن رُشد، وبالنظرة الفاحصة للبنية الداخلية لهذه المؤلفات، والنص الرُشدي بوصفه خطابا إصلاحيا، تتضح لنا آفاق الرؤية الرُشدية لإصلاح الفهم الديني للعقيدة، وهو في ذلك ملتزم بمنهج صارم لم يخرقه قط، أكده الغرض العام المعلن لهذه المؤلفات، إصلاح فهم الناس للعقيدة بالرجوع إلى النص الديني بعيدا عن تأويلات المتكلمين والتي أفسدت فهم الناس للشريعة، بقطعهم أن تلك التأويلات هي الحق، رغم أنه إذا كان تأويل فلا قطع، بل هي ترجيحات تخضع للإطار المذهبي والفهم الخاص.

وهذا ما يعني أن ابن رُشد يحاول في هذا المشروع الإصلاحي رفع الغطاء الديني الذي تتقوى به المدارس الكلامية في صراعها الفكري والسياسي بعضها مع بعض، من جانب، ومع الفلاسفة من جانب آخر، وتأكيدا على أن ما تقوله تلك المدارس اجتهادات وتأويلات لا تعبر بالضرورة عن الحقيقة القطعية، وفي ذلك ما يدفعنا إلى البحث عن دوافع المشروع الإصلاحي لابن رُشد.

ثانيًا- دوافع المشروع الإصلاحي لابن رشد :

إن الغرض العام والمعلن من قبل ابن رُشد في مؤلفاته السابقة، تحمل لنا الأسباب والدوافع التي حملت ابن رُشد على بناء مشروعه الإصلاحي في فهم العقيدة، ومن هذه الدوافع :

أولًا- غياب المقصد الشرعي في فهم الشريعة لدي كثير من الناس والفرق الإسلامية، فإذا كان الهدف هو إصلاح فهم الناس الشريعة، فهذا يعني أن فهما ما غير صحيح وجد بين الناس للشريعة، وذلك بسبب غياب المقصد الشرعي لديهم، أو البعد عن الفهم الصحيح لمقاصد الشريعة، مما أدى إلى تفرق الأمة واختلاف أفرادها إلى شيع و طوائف و أحزاب، وهذا ما جعل ابن رُشد يبحث عن المقصد الشرعي وذلك من خلال مشروعه الإصلاحي؛ إذ يقول: «فقد رأيت أن أفحص –في هذا الكتاب– عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى في ذلك كله، مقصد الشارع ﷺ، بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة»[1].

ثانيًا- معالجة الفوضى الفكرية التي يعج بها العالم الإسلامي، وما حدث نتيجة ذلك من انقسام الأمة إلى فرق وأحزاب متصارعة، بسبب الاضطراب الحادث في فهم الشريعة والبعد عن المقصد الشرعي، كان ذلك من أسباب المشروع الإصلاحي لابن رُشد وهذا ما يتضح من النص الرُشدي في الكشف عن مناهج الأدلة، فبعد أن بين الغرض من مؤلفه هذا، بأنه فحص عن الظاهر من العقائد بهدف الكشف عن المقصد الشرعي والذى قصد الشارع حمل الجمهور عليه قاطعا على نفسه تحرى الدقة في بيانه والكشف عنه بحسب قدرته واستطاعته، يقول: «فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، وكل واحد يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالفه إما مبتدع وإما

١- «مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٣٣).

كافر مستباح الدم والمال، وهذا في رأي ابن رُشد عدول عن مقصد الشارع ﷺ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة[١].

فمن خلال هذا النص الرُشدي يمكن لنا القول بأن معالجة الفوضى الفكرية بين الفرق الإسلامية والقضاء على ظاهرة التكفير بين الأحزاب المتصارعة عن طريق العودة إلى الفهم الصحيح للنص الديني، كان من أسباب المشروع الإصلاحي لابن رُشد في الفهم الديني.

يتأكد ذلك من قوله: «وأنا أذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ، دون ما جعل أصلًا في الشرع وعقيدة من عقائده من قبل التأويل الذي ليس بصحيح»[٢].

ثالثًا- الحد من التأويلات المتناقضة التي صرح بها أصحاب الفرق والمذاهب، وادعاء كل منهم أن تأويله، الحق، وما عداه من تأويلات يعد خروجا عن الحق، وبعدا عن المقصد الشرعي.

يقول ابن رشد: «وهذه هي حال الفرق الحادثة في هذه الشريعة، مع الشريعة، وذلك أن كل فرقه منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير الذي تأولته الفرق الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدا عن موضوعه الاول»[٣].

١- «مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٣٣).

٢- نفس المرجع (ص١٣٣-١٣٤).

٣- نفس المرجع (ص١٨١).

إذ كانت تلك الفرق تتأول في الشريعة على حسب منهجها في فهم النص الديني في رأي ابن رُشد، بمعنى أنها تنطلق من موقف أيديولوجي في النظرة إلى النص الديني، وبناء عليه تؤول النص، ثم تصرح بالمعنى المؤول للناس عامة –الجمهور والعلماء– وقد أدى هذا إلى التشويش على العامة ومن ثم الاختلاف والتنازع فيما بينهم، مما أدى إلى تفرق وتحزب الأمة إلى شيع وطوائف، وهذا يتنافى مع روح الشريعة الإسلامية في دعوتها إلى خطاب الناس كل على حسب فهمه وقدراته المعرفية؛ إذ يقول تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥]، فالمخاطب بالحكمة قوم، والمخاطب بالموعظة الحسنة قوم، والمجادلة بالحسنى قوم، وهذا ما دعت إليه الشريعة؛ إذ يقول النبي الكريم ﷺ: «**خاطبوا الناس على قدر عقولهم أتريدون أن يكذب الله ورسوله**»[1]، وأيضًا في دعوتها إلى التوحيد بين أفراد الأمة الإسلامية؛ إذ يقول تعالى: ﴿ **وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ** ﴾ [آل عمران: ١٠٣]»، وقال تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ ﴾ [الأنفال: ٤٦].

إن تلك التأويلات والظن بأنها مما يجب أن يصرح بها في الشرع للجميع من الناس، كانت سبب نشأة الفرق في الإسلام في رأي ابن رُشد، حتى كفر بعضهم بعضا، وبخاصة الفاسدة منها، فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلاتهم للجمهور، وكذلك فعلت الأشعرية وإن كانت أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنئان وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل تفريق[2].

١- أخرجه الديلمى بلفظ: «**أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم**»، «الفردوس» [جـ١/ ص٣٩٨] رقم: (١٦١١)، نشر: دار الكتب العلمية.

٢- «فصل المقال» (ص٦٢-٦٣)، تحقيق: د. محمد عمارة، نشر: دار المعارف، الطبعة: الثالثة.

ولو أدرك أصحاب تلك الفرق أن الشريعة قسمان: ظاهر، ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وإن المؤول هو فرض العلماء، والجمهور فرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور، كما قال عليٌّ رضى الله عنه: «حدثوا الناس بما يفهمون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله»[١] لما حدث هذا الخلاف بين الأمة الواحدة في نظر ابن رُشد، ولهذا كان إعداد قانون التأويل[٢] من المسائل الأساسية في المشروع الإصلاحي لابن رُشد في فهم العقيدة.

رابعًا- الرد على الفرق الكلامية التي كانت سببا في تشتيت الأمة، والتشويش على العامة، بما صرحوا من آراء وأقوال في مسائل العقيدة تبعد عن مقاصد الشريعة، وهي لا تعدو في نظر ابن رُشد إلا اجتهادات وتأويلات تقبل الصواب والخطأ، وبخاصة المدرسة الأشعرية في رأي ابن رُشد، والتي ترى كما يقول ابن رُشد أن قولها الحق الذي جاء به الشرع، واشترطوا في الإيمان شروطا وقواعد، وأن من لم يلتزم بها لا يعد مؤمنًا.

إذ يقول: «وقد بلغ من تعدي نظارهم في هذا المعنى على المسلمين، أن فرقة من الأشعرية كفرت[٣] من ليس يعرف وجود الباري سبحانه بالطرق التي وضعوها لمعرفته في كتبهم وأخص هؤلاء أبو حامد الذي طم الوادي على القرى بتكفيره وتبديعه لطائفة من فلاسفة الإسلام»[٤].

١- أخرجه البخاري في «صحيحه» كتاب: [العلم - جـ١/ ص٤٤]، طبعة: دار الشعب، «مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٣٣).

٢- سيأتي الحديث بالتفصيل عن قانون التأويل الرُشدي بوصفه قاعدة أساسية في فهم النص الدينى في المبحث الثاني من هذا البحث المعنون بإعادة التأسيس.

٣- يمثل هذا الكلام موقف ابن رُشد من الأشعرية، وإن كنا لا توافق على ما ذهب إليه، واستشهاده بموقف الغزالى من الفلاسفة لا يؤيد زعمه من ان الأشعرية كفرت كل من خالف منهجها في إثبات العقائد الدينية.

٤- «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» (ص٦٣-٦٤).

خامسًا- الوقوف في وجه النظم الاستبدادية في العالم الإسلامي، والتي كانت السبب في تكريس الخلاف والفرقة بين أبناء الأمة الواحدة، بما تتبناه من مواقف وأيديولوجيات لمذهب أو فرقة معينة مع إقصاء للآخرين في الوقت ذاته، بهدف التمكين في الحكم السلطوي كأفراد أو نظم حكم مستبدة، مخالفين بذلك المهمة المنوطة بهم، وهي إحداث التوحيد بين أفراد المجتمع الإسلامي، بتطبيق الحكم الإلهي؛ إذ يقول تعالى: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِۚ أَمَرَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف:٤٠]، ويقول تعالى مخاطبًا نبيه الكريم: ﴿ وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ﴾ [المائدة:٤٩].

وهذا الموقف من قبل الحكام رأيناه قديما ونراه حديثا؛ إذ تحدثنا كتب السير والتاريخ(١) أن المعتزلة ربطت بين تأويلاتهم للنص الديني في مسألة خلق القرآن، والسلطة الحاكمة آنذاك، والممثلة في شخص الخلفية «المأمون» معتمدين على حمايته في صياغة آرائهم الدينية، لما يهوى من المذهب الاعتزالي، فلقي المعارضون لذلك أشد التنكيل والتعذيب، تمثل ذلك في شخص الإمام أحمد بن حنبل.

سادسًا- الشاغل الاجتماعي والسياسي فضلًا عن الديني الذي كان يؤطر فكر ابن رشد: إن تلك الأحداث الحادثة في الشريعة الإسلامية، والتفرق الحاصل بين أفراد الأمة الواحدة، وهذا الاختلاف والتنازع بين المذاهب والفرق في العالم الإسلامي، وتخلف النظم الحاكمة وتكاسلها عن أداء المهمة المنوطة بها، كل هذه الأشياء أحدثت في نفس ابن رُشد الفيلسوف المؤمن ألما شديدًا وحزنا كبيرا، لأنه ينظر إلى تلك الأحداث بنظرة الفيلسوف الذي يشعر بالخطر الذي ينتظر الأمة ويتربص بها.

١- راجع: «سير أعلام النبلاء» [ج١١/ ص٢٣١] للذهبي.

وفي هذا يقول: «والنفس عما تخلل هذه الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة في غاية الحزن والألم»[١].

ولكن أيقف ابن رُشد مكتوف الأيدي، مكتفيا بالألم والحزن النفسي، تجاه ما يحدث في الشريعة من أهواء فاسدة واعتقادات محرفة، وما ترتب عليه من تفرق بين أبناء الأمة الواحدة، وذلك الخطر المتربص بالأمة الإسلامية عامة، وإسلامي الأندلس بخاصة، أم يتخذ موقفا دفاعيا، يقضى على هذا الخلاف ويحقق التوحيد بين أبناء الأمة الإسلامية.

إن ابن رُشد بوصفه الفيلسوف المسلم والغيور على أمته، والحريص على وحدتها، ودينها، نهض فتحمل المسؤولية تجاه أمته، فقدم مشروعه الإصلاحي في الفكر الديني، بهدف القضاء على الخلاف بين الفرق الدينية، ومن ثم تحقيق الوحدة، متمنيا أن يكون سلك سبل الحق في إعداده؛ إذ يقول: «وهذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس من النظر، أعني التكلم بين الحكمة والشريعة، وأحكام التأويل في الشريعة، ولولا شهرة ذلك عن الناس، وشهرة هذه المسائل لما استجزنا الآن أن نكتب في ذلك حرفا، ولا أن نعتذر لأهل التأويل بعذر»[٢].

ويقول: «ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله، وهو كما يقول جالنيوس رجل واحد من ألف، والتصدي إلى أن يتكلم فيه من ليس بأهله ما تكلمت في ذلك -علم الله- بحرف، وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقيل العثرة بمنه وكرمه لارب غيره»[٣].

١- «فصل المقال» (ص٦٦).

٢- نفس المرجع (ص٥٣-٥٤).

٣- «تهافت التهافت» [جـ٢/ ص٨٧٤].

فضرورة طلب الحق مع أهله، والتصدي لمن يتكلم في الحق ممن ليس من أهله، كان هو الشاغل الأساسي في فكر ابن رُشد، والدافع إلى تقديم مشروعه الإصلاحي لفهم العقيدة «وهذا الشاغل لم يكن مجرد شاغل كلامي نظري فقط، بل هو أساس شاغل اجتماعي سياسي يتمثل في الأضرار التي نجمت عما قامت به الفرق الكلامية، من التصريح للجمهور بتأويلاتها، وما نتج عن ذلك من شنئان وتباغض وحروب « وتمزيق للشرع وتفريق للناس كل تفريق»[١].

وتتضح آفاق هذا الشاغل الاجتماعي والسياسي، في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) في أكثر من موضع، ومنها عندما « شبه حال الشريعة بدواء ركبه من عدة عناصر طبيب ماهر ليحفظ صحة جميع الناس أو الأكثر، فجاء رجل لم يناسبه ذلك الدواء فغير في تركيبه، ووضع مركبا جديدًا وقدمه للناس، وقال هذا هو الذي قصده ذلك الطبيب، فصدقوه، وأخذوا من ذلك الدواء، فأصابهم بسببه مرض، ثم جاء رجل آخر وادعى نفس الادعاء، وفعل الشيء نفسه، وأصاب الناس من ذلك مرض آخر، ثم جاء ثالث و رابع وادعوا ما ادعى الأول والثاني، وفعلوا فعلهما، وكانت النتيجة أن توالت الأمراض على الناس، بسبب ذلك، حتى فسدت المنفعة المقصودة بهذا الدواء المركب، ويبين ابن رُشد أن هذه الحالة هي حال هذه الفرق الحادثة في الإسلام في هذه الشريعة، مع الشريعة إذ أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد جدا عن موضوعه الأول»[٢].

١- د. محمد عابد الجابري: «ابن رُشد سيرة وفكر» (ص١١٢)، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية- لبنان، الطبعة: الثالثة، ٢٠٠٧م.

٢- «مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٨١-١٨٢)، و«ابن رُشد سيرة وفكر» (ص١١٢).

ثم يخاطب ابن رشد قارئه قائلًا: «وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويلات، تبينت أن هذا المثال صحيح، وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية[١]، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور، وبآراء الحكماء على ما أداه إليه فهمه، وذلك في كتابه الذي سماه المقاصد، فلحق من فعله هذا إخلال بالحكمة والشريعة معا»[٢].

تلك كانت مجمل الدوافع والأسباب التي جعلت ابن رُشد يقدم مشروعه الإصلاحي في فهم العقيدة، فالبعد عن المقصد الشرعي في فكر مختلف الفرق الإسلامية، وما حدث نتيجة لذلك من الفوضى الفكرية التي ملأت العالم الإسلامي، بجانب الرغبة الرُشدية في الحد من التأويلات المتناقضة التي صرح بها أئمة الفرق والمذاهب على أنها الحق والحقيقة، مما تسبب في تشويش العامة، وتشتيت الأمة، وتفريقها كل تفريق، وما حدث في نفس ابن رُشد من حزن وألم شديد لما آل إليه حال الأمة الإسلامية، من تشتتها بعد وحدتها، وشعوره بالمسئولية الأخلاقية والفكرية والسياسية تجاه أمته، كل تلك الأمور كانت من الدوافع والأسباب التي حفزت ابن رُشد على تقديم مشروعه لإصلاح الفهم الديني.

***

١- لا نتفق مع ابن رُشد في تصنيفه للأشعرية ضمن الفرق التى غيرت في الشرع.

٢- ابن رُشد: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٨٢-١٨٣).

المبحث الثاني
نقد مناهج المدارس الكلامية

إن بناء المشـروع الإصلاحي -أي مشروع- لابد وأن ينطلق من نقد المناهج السابقة والسائدة في العصر الذي يحيا فيه صاحب المشـروع، فالنقد سمة أساسية، وعمل لابد منه في إعداد وتقديم المشـروع الإصلاحي.

وقد كان المنهج النقدي من أهم سمات الفلسفة الرُشدية؛ إذ يشكل فيها محورا جوهريا، ولا يمكن فهمها إلا من خلاله؛ إذ أنه أحد أركان فلسفة ابن رُشد في مشـروعه الإصلاحي.

ولذا فإن مشروع ابن رشد في إصلاح الفكر الديني في نظرنا يقوم على جانبين اثنين:

الأول- المنهج، وهو في جوهره نقدي.

والثاني- إعادة البناء والتأسيس، أي: بناء المنظومة الفكرية في فهم العقيدة وهذا ما تشير إليه مؤلفات ابن رُشد الخاصة، من حيث العنوان، والمحتوى أيضًا «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» عبارة عن مقال منهجي يسطر الخطوط العامة للعلاقة التي يجب أن تقوم بين الدين والفلسفة، انطلاقا من مبدأ أن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، وأن القصد الشرعي الأصلي في رأي ابن رُشد «تعليم العلم الحق، والعمل الحق، وأن العلم الحق هو معرفة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وأن العقل وهو أداة الفلسفة، آلة لفهم الدين في إطار حدوده وأهدافه.

وأما (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) فعنوانه يدل على محتواه، إنه نقد منهجي لأداة وأسلوب المتكلمين في فهمهم لعقائد الدين، وإعادة تأسيس لبديل اجتهد أبي الوليد في استخراجه من القرآن الكريم، وهو في نظرنا يمثل المشـروع الرُشدي في إصلاح فهم الناس للعقيدة، والذى نحن بصدد تحديد آلياته ومحاوره.

وأما (تهافت التهافت) فهو أيضًا مقال مفصل المنهج، هدفه الأساسي بيان أن الأدلة التي على أساسها عارض الغزالي الفلاسفة، ونقد الفلسفة، والتي حكاها عن الفارابي وابن سينا، لا ترقى إلى مرتبة اليقين، ولا تصدق على الفلسفة الأرسطية.

إن المنهج المتبع من قبل ابن رُشد في تلك المؤلفات، يبين أنه أدرك تمام الإدراك، أنه لكى يسوغ تقديم مشـروعه الإصلاحي، ويحظى بالقبول لدي العامة والعلماء، لابد وأن يبدأ بنقد المناهج السابقة والسائدة في عصره، والتي من منظوره ابتعدت عن المقصد الشرعي في فهم عقائد الدين، وكانت بذلك سببا للخلاف و الفرقة بين أفراد الأمة الواحدة.

ولأجل ذلك قام ابن رُشد بمراجعة نقدية شاملة للمدارس الكلامية، وتعد تلك العملية النقدية، الخطوة الأولى في المشـروع الإصلاحي لابن رُشد في فهم العقيدة.

وقد حدد ابن رُشد في مستهل «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» الفرق الكلامية محل النقد والتمحيص، وقد تمثلت في الحشوية، والأشعرية، والمعتزلة، والباطنية.

يقول ابن رشد: «وأشهر هذه الطوائف في زماننا أربعة: الطائفة التي تسمى الأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة، والتي تسمى بالمعتزلة، والتي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى الحشوية»[1].

وعن سبب توجهه بالنقد لهذه الفرق بالذات يقول ابن رُشد: «وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، ثم صرفت الكثير من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات، ونزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ فهو إما كافر، وإما مبتدع، وإذا تؤملت جميعها، وتؤمل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة»[2].

إذا يرى ابن رُشد في سبب نقده لهذه الطوائف، دعوى كل منها أنها هي التي اهتدت إلى الحقيقة دون غيرها، وأن الطوائف الأخرى التي لا تشاركها هذا الاعتقاد، ضلت سبيلها ما في ذلك ريب، وابتعدت عن تعاليم الدين، وكانت بسبب هذا الابتعاد أهلا لأن توصف بالبدعة في الدين»[3].

وقد كان من الملاحظ لنا أن ابن رُشد في نقده للمدارس الكلامية من خلال كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة» يصب معظم نقده للمدرسة الأشعرية دون غيرها من المدارس الكلامية الأخرى على الرغم من قوله: «أنها أقل الفرق تأويلا فما السبب في ذلك؟ ربما يكون السبب في ذلك هو الحضور الأشعري وانتشاره في العالم الإسلامي في زمان ابن رُشد، أو أن المذهب الأشعري يمثل قمة التطور الفكري لعلم الكلام في الفترة التي كان فيها يحضر ابن رُشد لمشروعه الإصلاحي لفهم العقيدة، وقد كان الفهم

١- «مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٣٣).

٢- «مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٣٣).

٣- د. محمود قاسم: «ابن رُشد الفيلسوف المفترى عليه» (ص٥٥)، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

الأشعري لمسائل العقيدة هو المسيطر على أذهان الناس، أوأن ابن رُشد يحمل في صدره بعضا من البغض للمذهب الأشعري، لما وجهه الغزالي من نقد للفلسفة والفلاسفة، والغزالي أحد أعلام المذهب الأشعري، وقد يكون السبب يرجع إلى معتقد أكثر الناس في الأشعرية أنهم أهل السنة، أو أن الفكر الاعتزالي لم يصل منه إلى ابن رُشد شيئًا حتى يقف منه على حقيقة طرقهم التي سلكوها في تقرير العقيدة فيوجه نقده إليهم، بالرغم من حكمه على طريقتهم بأنها أشبه أن تكون من جنس طرق الأشعرية.

وفي رأي استواء تلك الفروض في بيان حقيقة التركيز الرُشدي على المدرسة الأشعرية في النقد، وأنه لا سبيل إلى ترجيح أحد تلك الفروض دون غيرها.

ولكن من المهم أن نعلم أن ابن رُشد في سبيل إعادة التأسيس والبناء في فهم العقيدة، وجه نقده للمدراس الكلامية، والممثلة في الحشوية، والأشعرية، والمعتزلة، والباطنية، كما نص عليها في الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة.

أولًا- نقد المدرسة الحشوية:

وقد بدأ ابن رُشد بنقده لهذه الطائفة، لأنها أهون تلك الطوائف، وإن كانت أكثرها نفوذا في بلاد الأندلس»[١].

وقد أقام نقده لهذه الطائفة، بناء على منهجها، والذى ترى من خلاله أن الحقيقة لا سبيل لإدراكها إلا من الوحي؛ إذ هو السبيل إلى معرفة الله، وأنه لا حاجة إلى عقل ندرك من خلاله الحقائق الدينية، بل يكفينا ما جاءنا عن طريق السمع، وعلينا الالتزام بالظاهر من النص والوقوف عنده، هذا منهج الحشوية في رأي ابن رُشد، يرفضه ابن رُشد، لأنه في نظره قاصر عن مقصود الشرع في الطريق الذي نصبه للجميع، والتي تؤدي إلى معرفة

١- د. محمود قاسم: «ابن رُشد وفلسفته الدينية» (ص٧٨)، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة: الثالثة ١٩٦٩م.

وجوده تعالى، والإقرار به، وذلك ما يظهر في كثير من آيات كتاب الله تعالى؛ إذ دعا الناس إلى التصديق بوجوده تعالى بأدلة عقلية منصوص عليها مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ ﴾ [البقرة:٢١]، ومثل قوله تعالى: ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [إبراهيم:١٠].. إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى»[١].

وبناء على ضعف هذا المنهج يرى ابن رُشد أنه يجب ألا يتوقف طويلا عند الحشوية في الرد عليهم وإظهار ضعف دعواهم، لأنهم من منظوره، بلغوا حدًا من ضعف في العقول، وعدم فهم للنصوص، ولذا فيكفيهم من الإيمان ما هم فيه من حد الظاهر، لأنه قد يكون من العبث مخاطبتهم بلسان يجهلونه.

وفي هذا يقول ابن رشد: «ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به قدامة العقل وبلادة القريحة أن لا يفهم شيئًا من الأدلة الشرعية التي نصبها ﷺ للجمهور، وهذا فهو أقل الوجود، فإذا وجد ففرضه الإيمان بالله من جهة السماع، فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع»[٢].

ثانيًا- نقد المدرسة الصوفية[٣] :

سلك أهل التصوف في الإسلام مسلكا في فهم وتقرير العقيدة يختلف عما سلكه الأشاعرة ومعظم الفرق الكلامية في تقرير العقائد الدينية.

١- «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٣٤).

٢- نفس المرجع (ص١٣٥).

٣- ذكر ابن رُشد طائفة الباطنية من جملة الطوائف التى يشملها النقد في سبيل بناء مشروعه في فهم العقيدة، والباطنية كمصطلح يطلق على كل الفرق التى ترى أن وراء المعنى الظاهر للنص الدينى معنى باطن خفى هو المقصود، وبما أن الصوفية ترى ذلك، أطلق ابن رُشد الباطنية وقصد الصوفية، والفرق التى يطلق عليها هذا المصطلح في الإسلام، هى فرق الشيعة، وبالتحديد الإسماعيلية والأثنا عشرية.

ويرجع السبب في ذلك إلى أنهم لا يبنون براهينهم على مقدمات يقينية، كما يفعل العلماء، ولا على مقدمات إقناعية كما يفعل أهل الكلام، بل زعموا أنهم في مقدورهم إدراك الحقائق، وتقرير العقائد الإلهية من معرفة وجود الله، بنوع من الحدس الصوفي»[١].

وقد قال ابن رشد في وصف منهج الصوفية: «وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله، وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالفكرة على المطلوب»[٢].

ويرفض ابن رُشد هذا المنهج الصوفي؛ لأنه ليس منهجا علميا، يتركب من مقدمات وقياسات تصل بنا إلى نتائج عملية يقينية، وإنما يقوم على الإلهام والفيض، وهذا لا يستقيم مع العلم والعقل، فضلا عن ذلك أنه منهج فردي شخصي، لا يصلح لكل الناس، لأن كل سالك بهذا المنهج له حياته الشخصية، وقواعده التي يختارها لنفسه، وأيضًا فمن مساوئ هذا المنهج، أن الإقرار به والاعتماد عليه في تقرير العقائد الإيمانية، فيه رفض للعقل؛ إذ لا يستقيما معا، فلكل منهما مجاله الخاص في إدراك الحقائق وتقرير العقائد، فالعقل يبدأ من المحسوسات ليصل إلى المعقولات، أما المنهج الصوفي فإنه يعتمد على فيض أو إشراق على النفس من أمر خارج.

وعلى هذا الأساس يرفض ابن رُشد المنهج الصوفي ويرى أنه «لو كانت تلك الطريقة الصوفية هي المقصودة بالناس في التثبت من الحقائق الإيمانية، لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا، وهذا يتنافى مع طبيعة الدين الإسلامي والتي تنص

١- د. محمود قاسم: «ابن رُشد الفيلسوف المفترى عليه» (ص٧٦).
٢- «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٤٩).

صراحة على وجوب استخدام العقل في فهم وتقرير العقائد، وهذا ما دل عليه الكتاب العزيز؛ إذ كله دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر»[١].

ثالثًا- نقد المدرسة الأشعرية :

من البين أن المنهج الذي اتبعه الأشاعرة في تقرير العقائد الإيمانية، لم يكن في المنظور الرُشدي بهدف الكشف عن الحقيقة؛ إذ يقول: «وعلم الكلام، فإنه لما كان هذا العلم يقصد به نصرة آراء اعتقدوا أنها صحاح، عرض لهم أن ينصروها بأي نوع من الأقاويل اتفق، سواء تم هذا لهم عن طريق الأقوال الجدلية، أو الخطابية، أو السفسطائية، أو الشعرية، بحيث صارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها»[٢].

وهو نفس المعنى الذي أشار إليه أبو حامد الغزالي في رحلة البحث عن الحقيقة لدي الطوائف السائدة في عصره حينما قال: «إن المتكلمين اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد، أو الإجماع، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار[٣].

ولهذا لم يتوان ابن رُشد في نقده للأسس المنهجية والتي عليها بنت الأشعرية أدلتها في تقرير العقائد الإيمانية.

وفي هذا يقول: «وأما الأشعرية، فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لا يكون إلا بالعقل، ولكن سلكوا في ذلك طرقا ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها، وذلك أن طريقتهم التي سلكوها –في تقرير

١- راجع: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» (ص١٤٩).

٢- «تفسير ما بعد الطبيعة» [جـ١/ ص٤٤]، تحقيق: موريس بوكاي، نشر: دار المشرق – لبنان، ١٩٨٦م.

٣- «المنقد من الضلال» (ص٣٤٠)، نشر: دار المعارف المصرية، الطبعة: الثانية.

العقائد- طرق معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل، فضلا عن الجمهور، ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية، ولا مفضية بيقين»[١].

ففي هذا النص الرُشدي تتحدد أوجه النقد لمنهج المدرسة الأشعرية بصفة خاصة، والمتكلمين عامة، فالأشاعرة وإن ادعوا أن العقل هو الطريق إلى تقرير مسائل العقيدة، فإنهم عند التطبيق -في منظور ابن رُشد- سلكوا منهجا مختلفا، لا يتفق مع الطرق الشرعية التي بينها الله تعالى، ودعا الناس إلى الإيمان به من خلالها.

فمنهج المتكلمين عند ابن رُشد منهج جدل لا يصلح لا للعلماء ولا الجمهور؛ إذ لا يرقى إلى البرهان فيخاطب العلماء، ولا يهبط إلى مستوى الإقناع فيكون خطابا للجمهور، وذلك لأن المنهج السليم في نظر ابن رُشد لابد أن يلبي غرضين أساسين هما: الدقة واليقين إذا كان موجها للخاصة، والإقناع وعدم التشويش وإثارة الشكوك غير المبررة معرفيا إذا كان موجها إلى الجمهور، وهذا ما تمثل في الطرق الشرعية:إذ يقول ابن رُشد: «وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما- أن تكون يقينية، والثاني- أن تكون بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، نتائجها قريبة من المقدمات الأولى»[٢].

وهذا لم يتحقق في طريقة المتكلمين يقول ابن رُشد:«وطريقتهم التي سلكوها في إثبات تأويلاتهم ليسوا فيها مع الجمهور، لأنها غامضة ومعقدة، ولامع الخواص، لكونها إذا تؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان»[٣].

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٣٥).

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٨).

٣- «فصل المقال» (ص٦٣).

فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور لأنها قد جمعت بين هذين الوصفين معا، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها، ولا هي مع هذا برهانية»[١].

ولأجل هذا وجه ابن رُشد نقده للمتكلمين في مسائل عقدية كثيرة، جاء معظمها في مؤلفاته المنهجية والحجاجية، وبعض شروحه على أرسطو، وبخاصة فيما جاء في ثنايا التفسير الكبير لما بعد الطبيعة، وتلخيص ما بعد الطبيعة، وكذا ما جاء في تلخيص كتاب (النفس)، وقد تنوع هذا النقد الرُشدي ما بين نقد لمنهج المتكلمين، ونقد لمسائل كلامية كانت محور المذهب الكلامي، من براهينهم على وجود الله، والجوهر الفرد، ومسألة الجواز والإمكان، وتلك المسائل سوف نتعرض لها بالتفصيل في حديثنا عن المسائل العقدية التي قدم ابن رُشد البديل فيها لما توصل إليه المتكلمون، فيما يخص خطاب العلماء والجمهور من حيث القصد الشرعي من النص الديني الذي يرى فيه ابن رُشد أنه المراد بالحمل عليه جميع الناس.

***

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٣٧).

المبحث الثالث

إعـادة التأسيس

كنا قد انتهينا في المبحث السابق من عرض الجانب الأول من المشروع الإصلاحي عند ابن رُشد في فهم العقيدة، والمتمثل في نقد مناهج المدارس الكلامية، وبيان عدم صلاحيتها في تقرير مسائل العقيدة، لما فيها من بعد عن المقصد الشرعي والذى قصد بالحمل عليه جميع الناس، وما ترتب عليها من خلافات وصراعات، كانت السبب الأول والمباشر في تمزق الأمة شر ممزق، وتفرقها كل تفريق.

وذلك لأن تلك المدارس على اختلافها في فهم بعض القضايا التي وقع فيها الخلاف لم تقف عند حدود الحاجة العلمية في التعامل مع النص الديني ودلالته، بل دخلته ملابسات متعددة سياسية، واجتماعية، وثقافية، ليتحول إلى صراع تجاوز حدود الحق والحقيقة ووصل إلى تحكمات المكابرة والأهواء التي لا تستند إلى الأدلة والحجج الصحيحة التي توضح المقصد الشرعي المراد من النص الديني، والذى لو التزم به أصحاب وأئمة تلك المدارس لما حدثت تلك النزاعات والصراعات والتي أدت إلى تمزق الأمة وتفرقها في منظور ابن رُشد.

وابن رُشد في نقده لتلك المدارس الكلامية السابق، لم يقف عند مجرد النقد في مشروعه الإصلاحي، فلكي يكتمل هذا المشروع، ويحقق الغاية المرجوة منه، فلابد من تقديم البديل لفهم المتكلمين محل النقد السابق، وقبل ذلك لابد من إعادة التأسيس والبناء على قواعد صارمة تمثل المنهج الصحيح في فهم العقيدة، وفق رؤى ثابتة، لا تتبدل ولا تتغير بالأشخاص و لا الأزمان، فإذا تم ذلك أمكن لهذا البديل الذي يقدمه ابن رُشد حل جميع المشكلات بين تلك الفرق والمدارس الكلامية، ومن ثم يمكن رفع الخلاف

الحاصل بين أبناء الأمة، وإحداث التوحيد ثقافيا ومجتمعيا وسياسيا، وهو الغاية التي ينشدها ابن رُشد في مشـروعه الإصلاحي.

إن ذلك البديل الرُشدي في فهم العقيدة يكون من خلال العودة إلى النص الديني في صورته الأولى التي نزل بها بعيدا عن تأويلات المتكلمين، وهذه الإعادة عند ابن رُشد لا تعنى تخليه عن تراثه، أو انخلاعه من هويته الدينية، أو فقدانه لأصالته، كما يحلو لبعض الباحثين أن ينعت ابن رُشد بذلك من خلال تبنيهم رؤى أيديولوجية مسبقة قبل القراءة للفكر الرُشدي، محاولين التماس ما يوافقها من نتاج ابن رُشد العلمي، دون التفرقة ما بين هو رأي لابن رُشد يعبر عن معتقده، وما هو شرح لفلسفة أرسطو لا يمثل رأيا له، ولا يعبر عن حقيقة معتقده، ومن المعلوم أن من يحكى أو يشرح مذهبا ما، لا يلزم عنه أنه يعتقد بما حكاه أو شرحه؛ ولكن تلك العودة الرُشدية تقوم على تجريد النص الديني «القرآني الحديثي» من كل ما ألصق به من تأويلات أو شروح غاب عنها القصد الشرعي من النص الديني.

وذلك ما يؤكد في منظورنا أن أبا الوليد ينطلق في بناء مشـروعه الإصلاحي من موقف عقائدي إيماني، لأنه صاحب منهج ورؤية فيما يطرحه من اشكاليات، وما يقدم لها من حلول.

وقبل أن نحدد القواعد العامة أو الأسس المنهجية التي عليها اعتمد ابن رُشد في عملية إعادة التأسيس والبناء، والتي هي محور الحديث الآن، يطرح سؤال حول تلك الرؤية النقدية لابن رُشد، تمثل في هل تعد تلك الرؤية تدقيقا للنظر فقط أم إعادة تأسيس من جديد لفهم العقيدة؟ أو بعبارة أخرى: «إن ابن رُشد لم يؤلف أعمالا فلسفية افتتاحية، بل غلب على نتاجه العلمي الطابع السجالي الحجاجي كما يبدو في (تهافت التهافت)

حيث انبرى للرد على الغزالي لإظهار تناقض ردوده وتهافت موقفه، وكما يبدو في (مناهج الأدلة) حيث تصدى للرد على الأشاعرة وبيان تهافت مذهبهم»[١][٢].

إن هذا السؤال يعني أن ابن رُشد لم يكن يرمى من وراء نقده إلى التأسيس والبناء بقدر ما كان يريد دحض أقوال الخصم بتبيانه أن آراء الغزالي فاسدة وغير صحيحة، لمنافاتها شروط البرهان، نعم إن وراء الدحض والإنكار تبيان للحقيقة وكشف لها، ولكن الحقيقة التي كان يريد فليسوف قرطبة بيانها والتأكيد عليها، تتمثل في تصحيح الأمور وإعادتها إلى نصابها، ولذا فإن أعمال هذا الفيلسوف على الأقل في هذا المجال تعد تدقيقا للنظر، إن لم نقل إعادة تأسيس»[٣].

هذا ما انتهى إليه بعض الباحثين في تفسير رؤية ابن رُشد النقدية، لمناهج المدارس الكلامية، ولكن لو نظرنا إلى النص القرآني الذي يقبل التأويل وينبه أهله إلى وجوب استعماله في الأقاويل التي ينبغي أن يستعمل فيها، وأنه ينطوي حسب مفهوم ابن رُشد له على جميع طرق الحقيقة، وأن الحقيقة تختلف طرق تصورها والتصديق بها كما أوضح ابن رُشد نفسه، فبهذا المعنى يمكن لنا اعتبار ابن رُشد ممن أعادوا البناء والتأسيس في اصلاح الفهم للعلوم الدينية والفقهية، وبه يمكن لنا القول أن ابن رُشد قدم مشروعًا إصلاحيًا في فهم العقيدة الدينية يقوم على جانبين متكاملين: أولهما- نقد مناهج المدارس الكلامية في فهم العقيدة، والثاني- إعادة للتأسيس والبناء في فهم العقيدة، من خلال

١- لابد من الإشارة إلى أنه في مجال النقد للمذهب الأشعرى فإن النقد في حد ذاته مقبول، أما أن يوصف المذهب الأشعرى بالتهافت فإن هذا ما لا نقبله لما قدم هذا المذهب من جهود جليلة في الحفاظ على العقيدة الإسلامية.

٢- د. محمد عابد الجابري: «بِنية العقل العربي نقد العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية» (ص٥٣٠)، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٩٨٧م.

٣- علي حرب: «نقد النص» (ص١٠٤-١٠٥)، نشر: المركز الثقافى العربي- الدار البيضاء/ المغرب.

قراءة جديدة للنص الديني تتمثل في العودة إلى الظاهر من العقائد التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، واقترح قواعد جديدة تحدد تلك العودة.

وقد انطلق ابن رشد في عملية إعادة التأسيس والبناء على قواعد وأسس تمثلت فيما يلى:

أولًا- تقسيم الناس إلى جمهور وعلماء:

من الأسس المنهجية التي اعتمد عليها ابن رُشد في إعادة التأسيس والبناء في فهم العقيدة، تقسيمه للمخاطبين إلى علماء وجمهور، على حسب قدراتهم ومؤهلاتهم المعرفية في فهم العقيدة، ولقد كان لهذا المبدأ أهمية خاصة في الفكر الرُشدي، وبخاصة فيما يتعلق بالخطاب الديني.

والجمهور في رأي ابن رُشد هم غالبية أفراد الأمة، أو العامة الذين لايملكون قدرة على الصناعة البرهانية، وغير قادرين على إدراك المعقولات بذاتها، لأنهم لايعتقدون إلا بما هو موجود وجودًا حسيًا أو متخيلًا.

وقد ضمن ابن رُشد في هذه الطائفة الفقهاء والمتكلمين، لأنهم في منظوره ليس لديهم قدرة على البرهان، فضلا عن أن مناهجهم مناهج جدل غير قادرة على إدراك المعقولات بذاتها إدراكًا يقينيًا[(١)].

أما العلماء فهم الخاصة في رأي ابن رُشد، أصحاب البرهان الذين اختصهم الله تعالى بالحقائق بما لهم من فطرة فائقة وقدرة على ممارسة الاستدلال فينطلقون من معطيات الحس والتجربة -الشاهد- ارتقاء لحقائق ما وراء الطبيعة -الغائب- وهؤلاء عند ابن رُشد، هم الفلاسفة أصحاب الصناعة البرهانية.

١- راجع: «تهافت التهافت» [جـ١/ ص٣٤٥]، نشر: دار المعارف المصرية، الطبعة: الرابعة، تحقيق: د. سليمان الدنيا، و«الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٧٦-١٧٧).

يقول ابـن رشد: «إن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان؛ إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[١].

وابن رُشد يستند في هذا إلى الخطاب الشرعي؛ لأنه موجه إلى الناس كافة فقد راع تلك الفروق الفردية بين المخاطبين، يقول ابن رُشد: «لما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق، والعمل الحق، وكان التعليم صنفين: تصور وتصديق، وكانت طرق التصديق الموجهة للناس ثلاثة: البرهانية، والجدلية، والخطابة، وطرق التصور اثنين: إما الشيء نفسه، وإما مثاله، وكان الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين، ولا الأقاويل الجدلية، فضلا عن البرهانية، مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك لطول الزمان لمن أهل لتعلمها، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب على الشرع أن يشمل جميع أنحاء التصديق، وأنحاء طرق التصور[٢].

وهذا ماراعته الشريعة الإسلامية إذ اشتملت على تلك المستويات الثلاثة في الدعوة إلى الإيمان بالله، وفهم العقائد؛ إذ يقول تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [النحل:١٢٥].

فالشرع خاطب الجمهور بما في وسع كل منهم من التصديق والاعتقاد، وفي الوقت ذاته وفي نفس الخطاب الشرعي، نبه العلماء فيما يخصهم من الحكمة والبرهان.

١- «فصل المقال» (ص٣١).
٢- «فصل المقال» (ص ٥٥).

إذ يقول ابن رشد: «وأما الأشياء التي لخفائها لاتعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبل فطرهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أسباب أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذ كانت تلك الأمثال يمكن التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع»[1].

وذلك لأن أفهام الجمهور لا تنتهي إلى الدقائق التي يصل العلماء إليها في تلك المعاني، وإذا خيض معهم فيها، بطل معنى الألوهية عندهم، فكان المكافئ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم، وهذا فعل الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور[2].

ولأجل ذلك يقول ابن رشد مخاطبًا قارئه: «وأنت إذا تأملت الشرع وجدته مع أنه قد ضرب للجمهور في هذه المعاني، المثالات، مثالاتها للجمهور، فيجب أن يتوقف عند حد الشرع في نحو التعليم الذي خص به صنفًا من الناس، وألا يخلط التعليمان فتفقد الحكمة الشرعية النبوية، ولذا قال عَلَيْهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ: «**إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم وأن نخاطبهم على قدر عقولهم**»[3]»[4].

١- «فصل المقال» (ص٤٥).

٢- «تهافت التهافت» [جـ٢/ ص٥٥٠-٥٥١].

٣- قال الحافظ العراقى في «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من أخبار»: «رويناه في جزء من حديث أبى بكر بن الشخير من حديث عمر أخصر منه وعن أبى داود من حديث عائشة: «**أنزلوا الناس منازلهم**»، وهذا الحديث لم يرد بهذه الصيغة إلا في الإحياء»، راجع: «إحياء علوم الدين» [جـ١/ ص٥٥].

٤- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٩٠-١٩١).

ذلك كان التقسيم الرُشدي لفئات الناس إلى علماء وجمهور، استند فيه إلى الخطاب الشرعي، وعلى ضوئه تحدث عن مستويات للخطاب تتناسب مع مؤهلاتهم المعرفية وقدرتهم الفكرية، استخدمه ابن رُشد كقاعدة منهجية في مرحلة التأسيس والبناء لمشروعه الإصلاحي في فهم العقيدة، مبينا أن عدم الأخذ بهذا التقسيم في الخطاب الديني من قبل الفقهاء والمتكلمين، كان من الأسباب التي أدت إلى النزاع والصراع بين تلك الطوائف مما تسبب في ضعف الأمة وتفرقها.

ثانيًا- التأكيد على أن الشريعة قسمان: (ظاهر، وباطن) :

وأن الظاهر فرض الجمهور والباطن فرض العلماء، ولا يجوز الكشف عن المعنى الباطن للنص الديني للجمهور.

ويُعد هذا التأكيد الرُشدي على انقسام الشريعة إلى ظاهر وباطن من القواعد الهامة التي عليها اعتمد ابن رُشد في عملية إعادة التأسيس في فهم العقيدة؛ إذ لو التزم أئمة المذاهب الكلامية بهذه القاعدة في فهمهم للنص الديني وما تتطلبه من عدم الكشف عن المعنى الباطن للنص الديني وإذاعته للجمهور، لما حدث الخلاف بين تلك المذاهب في فهم العقيدة، وبالتالي التنازع والتصارع بين أبناء الأمة، مما سبب من خطر جسيم على الوحدة بين أبناء الأمة الإسلامية.

وقد كان السبب في انقسام الشريعة إلى ظاهر له أهله، وباطن له أهله، هو أن الناس مختلفون في الفطر والعقول، ولهذا تختلف استعداداتهم وقدراتهم ووسائلهم في فهم وإدراك ما جاءت به الشريعة من المعتقدات[1].

١- د. محمد يوسف موسى: «بين الدين والفلسفة في رأي ابن رُشد وفلاسفة العصر الوسيط» (ص٩٣)، نشر: دائرة المعارف المصرية، الطبعة: الثانية.

وهذا ما راعته شرعيتنا هذه الإلهية، فقد خاطبت الناس كل على قدر فهمه وإدراكه، ولهذا عم التصديق بها كل الناس، ولذلك خص ﷺ بالبعث إلى الأحمر والأسود؛ إذ تضمنت الشريعة طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾ [النحل:١٢٥][١].

إن هذا ما استند إليه ابن رُشد في انقسام الشريعة إلى ظاهر وباطن، فالنص الديني في الرؤية الرُشدية متعدد المستويات من حيث دلالته في انتاج المعاني، ولهذا جاء الخطاب الشرعي مراعيا لمستويات المخاطبين، فهناك نص تنكشف دلالته للإنسان العادي ولا يحتاج منه سوى أن يكون من أبناء اللغة، وهذا النوع من النص الديني لا يعذر أحد بجهالته، فهو دال على معناه بالنسبة للقارئ العادي، وهذا نص يحتاج إلى بعد أعمق لاكتشاف دلالته على المعنى الحقيقي المراد من ظاهر النص، وهذا يكون من عمل العلماء الراسخين في العلم، بما لهم من وسائل علمية وعملية يستطيعون من خلالها أن يتجاوزوا ظاهر النص الديني ويخوضوا في أعماقه للكشف عن المعنى الباطن. وتبعا لذلك انقسم النص الديني عند ابن رُشد إلى: ظاهر وباطن، والسبب في هذا الانقسام، هو اختلاف فطر الناس وتباين قدراتهم في الفهم والتصديق، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما، وهذا المعنى وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ ﴾ [آل عمران:٧][٢].

١- «فصل المقال» (ص٣١).

٢- «فصل المقال» (ص٤٦).

ويرى ابن رُشد أن المتشابه الذي يعرض في آيات الكتاب العزيز يكون في الأقل منها وفي القليل بالنسبة للناس، وأكثر ما يكون هذا في الآيات التي تتضمن الإعلام عن أشياء في الغائب ليس لها مثال في الشاهد، فيعبر عنها بالشاهد الذي هو أقرب الموجودات إليها شبها بها، فيعرض لبعض الناس أن يأخذ الممثل به هو المثال نفسه، فلتزمه الحيرة والشك، وهذا الذي يسمى متشابها في الشرع[١].

وهنا يصنف ابن رُشد موقف الناس من المتشابهات في الشرع إلى ثلاثة أصناف: صنف لا يشعرون بالشكوك العارضة في هذا المعنى، وبالأخص عندما تترك هذه الأشياء على ظاهرها في الشرع، وهؤلاء هم الأكثر، وهم الجمهور، وصنف عرضت لهم في هذه الأشياء شكوك، ولم يقدروا على حلها، وهؤلاء هم فوق العامة ودون العلماء، وهذا الصنف هم الذين يوجد في حقهم التشابه في الشرع، أما عند العلماء والجمهور فليس في الشرع تشابه، وهما صنفا الناس بالحقيقة، لأن هؤلاء هم الأصحاء[٢].

فالمتشابه في نظر ابن رُشد لا يكون في حق الجمهور والعلماء، وإنما هو يعود إلى أهل الجدل الذين أوَّلوا الشريعة تأويلات كثيرة مما ظنوه ليس على ظاهرة، وقالوا: «إن هذا هو المقصود به، وإنما أتى به الله في صورة المتشابه ابتلاء لعباده واختبارًا لهم»، ونعوذ بالله من هذا الظن بالله، بل نقول: «إن كتاب الله العزيز إنما جاء معجزا من جهة الوضوح والبيان، فإذن ما أبعد من مقصد الشرع من قال فيما ليس بمتشابه إنه متشابه، ثم إنه أول ذلك المتشابه بزعمه، وقال لجميع الناس: إن فرضكم هو اعتقاد هذا التأويل»[٣].

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٨٠).

٢- نفس المرجع (ص١٧٩).

٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٨٠).

إن هذا الإعلان من قبل أولئك الذين أولوا الشريعة فيما ظنوه ليس على ظاهره، أنه من المتشابه، دون مراعاة لمستويات المخاطبين، هو عند ابن رُشد إساءة للحقيقة التي جاء بها الوحي، وإضرارًا للناس والأمة، ولا يبرر هذا الموقف الخاطئ النوايا الحسنة، لأن التصريح بهذا المعنى الباطن المؤول، لمن هو ليس من أهله، لن يؤدي إلى الذيوع والانتشار، وإنما يؤدي إلى إفساد الأمة، وكثرة أهل الزيغ والبدع، وبالتالي إلى تفرق الأمة وانقسامها من بعد وحدتها.

وابن رُشد في تأكيده على أن الشريعة قسمان: ظاهر وباطن، لم يكن وحده الذي قال بذلك، بل يؤكد ابن رُشد أن علماء الأمة يجمعون على أن النص الديني فيه ظاهر وباطن، مُحكم ومتشابه[١]، ولكن الاختلاف كان فيمن يكون صاحب الحق في إدراك حقيقة المعنى الباطن، وإدراك المعنى المراد من المتشابه، ومن ثم التصريح بهذا المعنى الباطن للناس.

وينبغي أن يعلم أن قول ابن رُشد بأن النص الديني فيه ظاهر وباطن، وكذا تقسيمه السابق لفئات الناس إلى علماء وجمهور لا يعني تعدد الحقيقة واختلافها بالنوع بين العلماء والجمهور، بل إن ابن رُشد يؤكد في مواضع عدة من مؤلفاته[٢] على وحدة الحقيقة، ولكن إدراك العلماء لهذه الحقيقة والوعى بها يختلف عن الجمهور، فبينما يقتصر الجمهور على ما هو مدرك من الحقيقة، بعلم الحس، فإن العلماء، يزيدون في إدراك الحقيقة نفسها، ما يدرك بالبرهان، أي أن الاختلاف هنا بالدرجة والتفضيل، فالعلماء يعرفون معلومات أكثر تفصيلية من الجمهور في هذه الموضوعات، ويعرفون أيضًا لماذا اختار الشارع هذا النوع من الخطاب لتعليم الناس[٣].

١- «فصل المقال» (ص٤٤).

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٥٤-١٥٨)، و«تهافت التهافت» [جـ٢/ ص٥٥٠-٥٥١].

٣- د. بركات دويدار: «ابن رُشد منهجًا وعقيدة» (ص١٣٧-١٣٨) رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر- غيرمنشورة.

إذًا انقسام الشريعة إلى ظاهر وباطن كانت من القواعد الأساسية في المشـروع الإصلاحي عند ابن رُشد في فهم العقيدة، والتي على ضوئها قرأ النص الديني، والخطاب الشرعي، وأبعد كل تفسيرات أو تأويلات، لا تنسجم مع مبادئ ومسلَمات الخطاب الديني.

ثالثًا- إعداد قانون للتأويل :

إذا كان العلماء أو الراسخون في العلم هم الذين يزيدون على ما يدرك بالحس ما يدرك بالبرهان، وإذا كان للشريعة ظاهر وباطن، والظاهر للجمهور، والباطن من اختصاص العلماء، فإن الأمر هنا في حاجة إلى ضوابط حتى لا يترك الأمر فوضى يدخل فيه من ليس من أهله، وهذا الأمر لم يغب عن ذهن ابن رُشد، وهو يرجع حدوث الاضطراب الفكري في المجتمع الإسلامي، وظهور الفرق الكلامية وتباينها وتكفير بعضها بعضًا إلى أنه قد تسلط على تأويل الشريعة: «من لم تتميز له هذه المواضع ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل في حقهم»[1].

وحتى يمكن وضع الأمور في نصابها وبالتالي وضع حد للفوضى الفكرية التي تضاد الدين وتضاد الحكمة على السواء فقد رأي ابن رُشد أن يقنن مسألة التأويل حتى تكون الحدود -في هذا المجال- واضحة المعالم»[2].

وذلك من خلال وضع أو إعداد قانون للتأويل، يحدد فيه ابن رُشد شروطه وضوابطه في من يجوز له التأويل و من لا يجوز له التأويل، ومتى يصرح بالتأويل، وفي كيفية التعامل مع النص الديني.

١- د. محمود حمدي زقزوق: «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رُشد» (ص١٠١) - بحث ضمن الكتاب التذكاري عن ابن رُشد بعنوان ابن رُشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي، نشر: المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ١٩٩٣م.

٢- د. محمود حمدي زقزوق: «الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رُشد» (ص١٠١).

وقد كان هذا القانون التأويلي الرُشدي من الأسس التي عليها اعتمد ابن رُشد في عملية إعادة التأسيس والبناء في مشـروعه الإصلاحي لفهم العقيدة.

و(التأويل) عند ابن رُشد هو: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه.. إلى غير ذلك من الأصناف التي عدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1].

وقد كان السبب في إعداد ابن رُشد لقانون التأويل أنه رأي في التأويلات الصادرة من قبل الفرق الناشـئة في الإسلام، بُعدًا عن المقصد الشرعي من النص الديني، وخروجًا عن الفهم الصحيح للعقيدة، سواء أكانت تأويلات المعتزلة، أم الأشعرية، أم الباطنية.

فضلًا عما آلت إليه من فوضى فكرية واجتماعية وسياسية في الأمة، كانت السبب في أن يتكلم ابن رُشد في التأويل وأحكامه، من خلال إعداد قانون للتأويل يحدد فيه عمل العقل عند قراءته للنص الديني، ويكفل له نشاطه وحضوره، وفي ذات الوقت يهدف إلى عدم إخراج النص الديني عن دائرة الفهم المترابط للنص داخل السياق العام، مما يحفظ له وحدته وقداسته، ومن ثم دوره في بناء المؤسسات الاجتماعية والثقافية.

يقول ابن رشد: «هذا ما رأينا أن نثبته في هذا الجنس -التكلم في أحكام التأويل في الشريعة- ولولا ظهور ذلك عند الناس، وشهرة هذه المسائل التي ذكرنا، لما استجزنا؛ لأن نكتب في ذلك حرفا، ولا أن نعتذر لأهل التأويل بعذر»[2] ولولا ضرورة

١- «فصل المقال» (ص٣٢).

٢- «فصل المقال» (ص٥٣-٥٤).

طلب الحق مع أهله، والتصدي إلى أن يتكلم فيه ما ليس من أهله ما تكلمت في ذلك -علم الله- بحرف»[١].

وعلى ضوء هذا القانون يحدد ابن رُشد المعاني المقصودة في النص الديني، من حيث بيان ما يجوز تأويله وما لا يجوز من النص الديني، مراعيا في ذلك طبيعة اللفظ الظاهر للنص، والمعنى الباطن له، وكذا طبيعة العلاقة بين المقدمات والنتائج على النحو التالي :

(أ) النص القرآني من حيث الدال «الظاهر» :

وفي هذا التصنيف، يصنف ابن رُشد النص من حيث المعنى الظاهر لألفاظه إلى ثلاثة أصناف :

١- ظاهر من الشرع يفهم منه نفس المعنى بطرق التصديق الثلاثة:البرهانية، والجدلية، والخطابية، وهذا الصنف من المعنى الظاهر، لا يجوز تأويله مطلقا، والمؤول له لا يعذر في خطئه، فإن كان في المبادئ الشرعية، كالإيمان بوجود الله تعالى، والنبوات والمعجزات، والسعادة والشقاء الأخرويان، فهو كفر، لأن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الخطاب الثلاثة والتي لا يعرى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها، بالذي كلف معرفته، فإن كان من أهل البرهان، فهو سبيله إلى التصديق بها، وإن كان من أهل الجدل، فتصديقه الجدل، وإن كان من أهل الموعظة، فسبيله الموعظة، ولذا فالجاحد لأمثال هذه الأشياء التي هي أصل من أصول الشرع كافر معاند لما في قلبه[٢].

١- «تهافت التهافت» [جـ٢/ ص٨٧٤].

٢- راجع: «فصل المقال» (ص٤٥، ٤٦، ٤٧).

٢- ظاهر من الشرع يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهره كفر، وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم، أو بدعة.

ومثال هذا الصنف (آية الاستواء، وحديث النزول)، ولهذا قال عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في السوداء؛ إذ أخبرته أن الله في السماء: «**اعتقها فإنها مؤمنة**»[1]؛ إذ كانت ليست من أهل البرهان[2].

وذلك لأن هذا الصنف من الشرع يعتمد الحس والتخيل في خطابه لمن لا يقع لهم التصديق إلا من هذا القبيل «الحس، والخيال»؛ إذ يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوبا إلى الحس أو التخيل.

٣- وهاهنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين، يقع فيه شك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لايجوز حمله على ظاهره للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطئ في هذا معزور[3].

ومثال هذا الصنف ما جاء في مسألة المعاد، من حيث صفته، أما المعاد نفسه فهو من المبادئ التي اتفق عليها، وعلى تحققه، ولكن المختلف فيه، صفته وأحواله، هل جسماني، أو روحاني؟

يقول ابن رشد: «والأمر البين في هذه المسألة أنها من الصنف المختلف فيه؛ إذ جاءت النصوص في هذه المسألة يمكن حملها الأمرين، ولذا فإن قوما ممن ينسبون أنفسهم إلى أهل البرهان -الأشعرية- يقولون إن الواجب حملها على ظاهرها؛ إذ لايوجد فيها برهان

١- أخرجه مسلم في كتاب: [المساجد ومواضع الصلاة - جـ١/ ص٣٨١، رقم (٥٣٧)].

٢- «فصل المقال» (ص٤٨).

٣- «فصل المقال» (ص٤٩).

يؤدي إلى استحالة الظاهر فيها، وقوم آخرون ممن يتعاطون البرهان يتأولونها، ولكنهم يختلفون في تأويلها اختلافًا كثيرًا»[١].

ولأجل هذا الاختلاف والتردد بين الصنف الأول -الذى يحمل على ظاهره ولا يؤول- وبين الصنف الثاني -الذي يجب أن يؤول ولا يحمل على ظاهره- يرى ابن رُشد أن المخطئ في هذا الصنف -من العلماء- معذور في خطئه، والمصيب مأجور ومشكور؛ إذ تم الاعتراف والتحقق بالوجود في الأصل، ولكن المختلف في صفته، فضلا عن أن الاجتهاد في هذا الصنف جائز فيجوز للعلماء حمله على ظاهره أو تأويله، ولكن لا يجوز في جميع الأحوال أن يصرح بهذا التأويل للعامة، وإنما يلقى في دائرة العلماء الراسخين في العلم، حتى لا يطلع عليه إلا من هو من أهلها.

(ب) النص القرآني من حيث المدلول «المعنى» :

يحدد ابن رُشد المعاني الموجودة في النص الديني في خمسة أصناف: وذلك أنها تنقسم أولًا إلى صنفين: صنف غير منقسم، وصنف ينقسم إلى أربعة أصناف.

وبالتالي يكون المجموع لأصناف المعاني في النص الديني خمسة أصناف :

الأول- غير المنقسم، وهو أن يكون المعنى المصرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه[٢]، أي: يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة، ويفهم منه نفس المعنى بطرق التصديق الثلاثة: الخطابية، والجدلية، والبرهانية، وهذا الصنف تأويله خطأ بلاشك[٣].

١- «فصل المقال» (ص٥٠).

٢- ابن رُشد: «مناهج الأدلة» (ص٢٤٨).

٣- ابن رُشد: «مناهج الأدلة» (ص٢٤٩).

الثاني- أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم وجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة تتعلم في زمن طويل، وصنائع جمة، وليس يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة، ولا يعلم أن المثال الذي صرح به فيه هو غير الممثل إلا بمثل هذا البعد الذي وصفناه[١]، وهذا يعني أن المعنى الظاهر من النص والمتبادر من الأذهان ليس هو المقصود حقيقة، بل هو في الواقع مثال ورمز للمعنى الحقيقي المقصود من النص، ولكن لا يمكن معرفة أنه مثال، ولا السبب في كونه مثال إلا عبر قياسات مركبة بعيدة المعنى تدرك بعد طول الزمان في التعلم، وبعد عدة صنائع « وهذا الصنف يجب تأويله، وهو خاص بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين[٢].

الثالث- أن يكون المعنى يعلم بعلم قريب أنه مثال، ولماذا هو مثال، وهذا الصنف يجب تأويله ويصرح به للجمهور[٣].

الرابع- أن يكون المعنى الظاهر مثالا، ويعلم بعلم قريب أنه مثال، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد[٤]، والتمثيل في هذا الصنف لم يأت فيه من أجل بعده على إفهام الجمهور، وإنما جاء فيه بقصد تحريك النفوس إليه، وهذا مثل قوله عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «**الحجر الأسود يمين الله في الأرض**»[٥] وغيره مما أشبه هذا، مما يعلم بنفسه أو

١- نفسه (ص٢٤٨).

٢- نفسه (ص٢٤٩).

٣- نفسه (ص٢٤٨).

٤- نفس المرجع والموضع.

٥- قال العجلوني في «كشف الخفاء»: «رواه الطبراني في «معجمه» عن أبى عبيد القاسم ابن سلام عن ابن عباس، والحديث حسن وإن كان ضعيفًا بحسب أصله».

بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال، ولذا فإن الواجب ألا يتأوله إلا الخواص من العلماء، ويُقال للذين شعروا أنه مثال ولم يكونوا من أهله: لماذا هو مثال؟ بأنه إما من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الراسخون، وإما أن ينتقل التمثيل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال[1].

الخامس- أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا لمعنى خفي، ويعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال[2].

يرى ابن رُشد أن في تأويل هذا الصنف نظر، وبخاصة عند الذين يدركون أنه إن كان مثالا فلماذا هو مثال، وليس يدركون أنه مثال إلا بشبهة وأمر مقنع؛ إذ ليسوا من العلماء الراسخين في العلم، فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه، وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأولى، ويحتمل أيضًا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به، إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت عنهما اعتقادات غريبة وبعيدة عن ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور[3].

(جـ) النص من حيث علاقة مقدماته بنتائجه :

حدد ابن رُشد فيما سبق ما يجوز أن يؤول وما لا يجوز كما رأينا في الجانب الأول وحدد ما يجوز تأويله وما لا يجوز من حيث الدال، أي: المعنى الظاهر والمتبادر من النص دون النظر إلى ما يحويه اللفظ من المعنى الباطن، وفي الجانب الثاني، وهو النص من حيث

١- ابن رُشد: «مناهج الأدلة» (ص٢٤٩).

٢- نفس المرجع والموضع.

٣- نفسه (ص٢٥٠-٢٥١).

المدلول، أي: المعاني التي احتواها النص في داخله، فإنه في هذا الجانب -علاقة المقدمات بالنتائج- سوف يحدد ما يجوز تأويله وما لا يجوز وفقا لطبيعة معاني الشريعة من حيث التصور والتصديق في علاقة المقدمات بالنتائج في ما يلي :

١- نص تكون المقدمات فيه مع أنها مشتركة خاصة بالأمرين جميعًا، أي: تكون في التصور والتصديق يقينية، مع أنها خطابية أو جدلية، وهذه المقاييس هي المقاييس التي عرض لمقدماتها مع كونها مشهورة أو مظنونة أن تكون يقينية، وعرض لنتائجها إن أخذت أنفسها دون مثالاتها[١].

ومعنى هذا القول: أن هناك نص تكون مقدماته يقينية في تصورنا وتصديقنا بها، مع أنها هي في الأصل من المقدمات الخطابية أو الجدلية، والنتيجة فيها يقينية؛ إذ تعبر عن نفسها تعبيرًا مباشرًا دون أخذ مثال فيها؛ وقد يكون المقصود بهذا الصنف في التأويل الرُشدي من النصوص الشرعية تلك التي تتعلق بأصول الشريعة، وقد يتأكد ذلك من خلال رفضه التأويل فيه؛ إذ يقول: «وهذا الصنف من الأقاويل الشرعية ليس له تأويل، والجاحد له أو المتأول كافر»[٢].

٢- نص تكون المقدمات مع كونها مشهورة أو مظنونة يقينية، وتكون النتائج مثالات للأمور التي قصد إنتاجها[٣].

ومعناه أن بعض النصوص الشرعية تكون المقدمة فيه يقينية، وهي في الأصل خطابية أو ظنية مشهورة، ولكن النتيجة فيه عبر عنها بالمثال للمعنى المقصود في الإنتاج.

١- ابن رُشد: «فصل المقال» (ص٥٦).
٢- نفس المرجع والموضع.
٣- نفس المرجع (ص٥٧).

وهذا الصنف التأويل فيه يقع على النتيجة دون المقدمات، والنتيجة المؤولة فيها لا يجوز التصريح بها للعامة؛ إذ أنها لا تدرك إلا بالبرهان، ولذا يجب حصره بين أهل البرهان، يقول ابن رُشد: «وهذا يتطرق إليه التأويل، أعني لنتائجه»[١].

٣- وهذا النص عكس السابق وهو أن تكون النتائج هي الأمور التي قصد إنتاجها نفسها، وتكون المقدمات مشهورة أو مظنونة من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية[٢].

بمعنى أن هذا الصنف من الأقاويل الشرعية، مقدماته غير يقينية، والنتيجة فيه هي المقصودة نفسها دون مثالها ولذا فإن التأويل هنا لا يكون للنتيجة، وإنما يكون لمقدماتها على نفس الوضع الذي يسمح لها أن تنتج نفس النتائج وبالطريق البرهانى، وهذا التأويل للمقدمات لا يصرح به للعامة، وإنما يجب أن يكون في دائرة العلماء والراسخين في العلم.

يقول ابن رُشد: « وهذا أيضًا لا يتطرق إليه تأويل، أعني لنتائجه، وقد يتطرق لمقدماته»[٣].

٤- نص تكون مقدماته مشهورة أو مظنونة، من غير أن يعرض لها أن تكون يقينية، وتكون نتائجه مثالات لما قصد إنتاجه[٤].

بمعنى أن هذا الصنف من الأقاويل أو النصوص الشرعية تكون مقدماته مظنونة أو مشهورة غير يقينية، والنتيجة فيها هي مثالات المعنى الحقيقي الذي قصد إنتاجه،

١- ابن رُشد: «فصل المقال» (ص٥٧).

٢- نفس المرجع والموضع.

٣- نفس المرجع والموضع.

٤- نفس المرجع والموضع.

ولذا فإن التأويل هنا يجوز للمقدمات والنتائج معا، بل يجب على العلماء الراسخين هنا التأويل، ولا يجوز التصريح به للجمهور، لأن الواجب في حقهم تركها على ظاهرها.

يقول ابن رشد: «وهذا فرض الخواص فيه التأويل، وفرض الجمهور حملها على ظاهرها»[١].

تلك كانت الطرق المصرح بها في الشريعة، وهي المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق، كما يرى ابن رُشد، نلحظ من خلالها أن التأويل في الخطاب الرُشدي، لا يتطرق إلى المعنى الحقيقي في النص الديني المقصود لذاته، أما إذا كان الدال، أو المدلول أو المقدمات أو النتائج مثالات ورموزا ليست مقصودة لذاتها، فإن التأويل يكون واجبا في تلك الحالة لمن هو من أهل التأويل، مع عدم التصريح لمن هو ليس من أهل التأويل فيما لا يجوز التصريح به؛ إذ يقول ابن رُشد: «إن كل ما لا يدرك حقيقة من النص إلا بالبرهان، ففرض الخواص فيه هو التأويل، وفرض الجمهور هو حملها على ظاهرها في التصور والتصديق؛ إذ ليس في طباعهم أكثر من ذلك»[٢].

ونخلص من خلال هذا العرض السابق في القانون التأويلي الرُشدي فيما يجوز أن يؤول وما لا يجوز أن النص الديني يدور حول ثلاثة أصناف :

١- نصوص لا يجوز تأويلها، وتأويلها كفر

٢- نصوص يجب تأويلها وحملها على ظاهرها كفر ويجب التصريح بها.

٣- نصوص يجب تأويلها ولا يجوز التصريح بها.

١- ابن رُشد: «فصل المقال» (ص٥٧).

٢- نفس المرجع والموضع.

ذلك كان قانون التأويل الذي وضعه ابن رُشد كعملية منهجية تأسيسية في بناء مشروعه الإصلاحي في فهم العقيدة أراد من خلاله الحفاظ على وحدة النص الديني، ورفع الخلاف والصراع بين الفرق الإسلامية وبالتالي تحقيق الوحدة الدينية والسياسية و المجتمعية بين أبناء الأمة الإسلامية.

رابعًا- إعادة رسم حدود العلاقة بين العقل والنقل :

القارئ لفكر ابن رُشد وفلسفته، وبخاصة في كتبه المنهجية، يدرك أن من جملة القضايا المتعلقة بالفكر الرُشدي والأكثر انشغالا بها، في مشروعه الإصلاحي، وبخاصة فيما يتعلق بعملية إعادة التأسيس في فهم العقيدة، هي إشكالية تحديد أو إعادة رسم حدود العلاقة بين العقل والنقل، لما تحمله تلك القضية من أبعاد ذات دلالات متعددة، في مقدمتها البعد الاجتماعي والسياسي والثقافي.

فإذا كان ابن رُشد قد أحس بشدة الحاجة إلى تأسيس قانون للتأويل يكون حاكما وضابطا في فهم النص الديني، كى يتمكن من القضاء على الخلاف والنزاع بين العلماء الذين ذهبوا في تأويلاتهم مذاهب شتى، وأذاعوا تلك التأويلات بين الجمهور على أنها القصد الشرعي الذي ينبغي حمل الناس عليه، فإن الحاجة إلى إعادة رسم حدود العلاقة بين العقل والنقل وإحداث التوازن بينهما في نظر ابن رُشد أشد، لأنه كان يرى أن من الأسباب التي أدت إلى التمزق السياسي والفوضى الفكرية التي يعانى منها المجتمع، غياب التوازن بين العقل والنقل، رغم أنهما يعبران عن حقيقة واحدة، وأنهما يتفقان في المصدر والغاية، وإن اختلف المنهج، وذلك لأن هذه العلاقة بين المعقول والمنقول في نظر ابن رُشد قد عرض لها من الأحداث ما أفسدها، بسبب أن بعض المنتسبين إلى الحكمة تماما مثل بعض المنتسبين إلى الشريعة، هم الذين أساؤوا فهمهما، ففصلوا بين الاثنين

فصل تناقض وتضاد، مع أن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، ولذا فلابد من إعادة تنظيم تلك العلاقة، بما يحفظ لكل منهما دوره ووظيفته في حياة الإنسان والمجتمع، ومن ثم القضاء على هذا التوتر الحادث بين أفراد الأمة.

ومما لا شك فيه أن إعادة رسم حدود العلاقة بين العقل والنقل من أسس المشروع الإصلاحي لابن رُشد، تجلى ذلك في «فصل المقال»عندما أعاد ابن رُشد طرح العلاقة بين العقل والنقل، تأسيسا لفقه التأويل، ومن خلال بيان للطرق المشتركة والتي قصد الشارع تعليم الجمهور، وحمله على الإيمان بها في كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) ووضعه كبديل لتأويلات المتكلمين، بعد عملية إعادة التأسيس المنهجي لفهم العقيدة.

ولكن السؤال المثير للاهتمام عند القراءة للخطاب الرُشدي في إشكالية العلاقة بين المعقول والمنقول، لماذا كل هذا الاهتمام بتلك القضية؟ هل يكفي القول بأن ابن رُشد أراد إعطاء شرعية للبحث الفلسفي بعد الحملة التي شنها الغزالي عليه؟.

كما يرى الجابرى أن ابن رُشد في (فصل المقال) يُقدِّم حيثيات تبريره الاشتغال بالحكمة من خلال توظيفه لثقافته الفقهية والكلامية والفلسفية الواسعة، وقدراته الجدلية والبرهانية الفائقة من خلال عرضه لتلك القضية(١).

ومن ثم إعطاء مشروعية لنشاطه الفلسفي، وما هو نشاطه الفلسفي؟ أليس هو إعادة قراءة أرسطو من جديد، بعيدا عن القراءة الإسكندرانية التي تأثر بها الفارابي وابن سينا، وهي المحاولة التي شجعه عليها الأمير الموحدي، إن لم تكن بدافع تكليف منه كما تخبرنا كتب التاريخ والسير(٢) وقبل كل هذا وذاك، هل حقا يمكن أن نقرأ النص

١- راجع: مقدمة «فصل المقال» (ص١١-١٢).

٢- «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» (ص١٧٤-١٧٥)، و«سيرة ابن رُشد نقلًا عن ابن رُشد والرُشدية»

الفلسفي خارج إطاره التاريخي، ونقصد به ليس فقط التطور الذي يؤثر في صياغة السؤال الفلسفي وحدود إمكانيات الإجابة عنه -أو بقعة الإمكان- كما عبَّر ابن سينا وإنما مستوى التطور في العلاقة السياسية والاجتماعية والثقافية، إن الإجابة على كل هذه الأسئلة وغيرها تفرض علينا إعادة النظر في الكثير من الآراء والأحكام المشـروعة التي تميل إلى الطريقة السهلة والمبسطة في تفسير ظاهرة التوفيق في الخطاب الفلسفي بعامة، ومنه بالتأكيد الخطاب الرُشدي[1].

فإذا ما استدعينا بعض التفسيرات لتلك الظاهرة -التوفيق بين الدين والفلسفة- نجدها عند بعض الباحثين تتمثل في طبيعة العقل العربي التلفيقي، وبنيته العاجزة عن التفلسف وعن تفكيك وهدم الفلسفة اليونانية لم تمتاز به من دقة في التنظيم واتساق منطقي صارم، فالعقل العربي التجزئي التجريبي عاجز عن تفكيك المنطق الصوري، كما يقول الجابري: «ولذا حاول الفيلسوف المسلم أن يوفق بين ما أنتجته الفلسفة اليونانية من نظريات فلسفية بوصفها حقائق يقينية مسلم بها، وبين قضايا الشريعة الإسلامية بوصفها حقائق دينية، مصدرها الوحي، وسلم بها أيضا، وهذه المحاولة في نظر هؤلاء فاشلة وغير موفقة؛ لأنها أرادت أن توفق بين فكرتين مختلفتين، هما بنية الفكر اليوناني القائمة على مبدأ قدم العالم، وأن المادة ل تفنى ولا تستحدث، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وأنه لا يعقل إلا ذاته، وغيرها من المبادئ الأرسطية التي شكلت الفلسفة اليونانية في صبغتها الأولى، وبنية الفكر الإسلامي القائم على مبدأ الحدوث، والخلق من عدم، والقدرة الإلهية المطلقة، والعلم الشامل لكل الموجودات»[2].

(ص٤٣٨).

١- فوزي حامد الهيتي: «إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي» (ص١٥٩-١٦٠).

٢- راجع هذا التفسير لظاهرة التوفيق بين الدين والفلسفة في بنية العقل العربي، الجزء الثاني من «نقد العقل العربي» (ص٤٨٥)، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة:؟؟؟، و«نحن التراث- قراءة معاصرة

وإذا كان أصحاب هذا التفسير يردون تلك الظاهرة، إلى بنية العقل العربي وعجزه عن تفكيك المنطق الصوري، فإن هناك من حكم بعمومها وأنها قضية الإنسان الواعي منذ ظهور الأديان، يحاول فيها أن يوفق بين ما يراه عقله، وما يمليه إيمانه، عالجها فيلون اليهودي، ومدرسة الإسكندرية، كما عالجها مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة، ولذا فمن الطبيعي أن ينهج مفكرو الإسلام هذا المنهج ويوفقوا بين ما جاء به دينهم، وبين ما تراه عقولهم[1].

بينما يرى آخرون أن السبب في تلك الظاهرة، نابع من تعاليم الإسلام وروحه التي تدعوا إلى الأخذ بالوسط في كل الأمور، وتوجب الإصلاح بين المتخاصمين والتوفيق بين الأطراف المتنازعة، يضاف إلى ذلك ما رأوه من شقة الخلاف بين الإسلام وفلسفة أرسطو في كثير من المسائل، ومهاجمة رجال الدين لكل بحث عقلي لا يتقيد في نتائجه بالعقيدة المقررة، وما تبع ذلك في أغلب الحالات من اضطهاد الشعب للمفكرين والفلاسفة[2].

إن ما دفعنا إلى حمل هذه الأسئلة وتلك الملاحظات ونحن نقرأ النص الرُشدي؛ هو النص الرُشدي ذاته، فالخطاب الرُشدي بعامة، ومؤلفاته المنهجية بخاصة، تنقل لنا صورة لا لبس فيها عن هموم ومشاغل ابن رُشد الفكرية، وهي بعامة لا تعكس أي مخاوف، ولا توحي بأي تبرير لنشاط فكري قد اتخذه أو سيتخذه ابن رُشد «فالهموم والمشاغل التي أولت بثقلها على الخطاب الرُشدي هي ذاتها الهموم والمشاغل التي عنى

في تراثنا العربي» (ص١٣٤-١٣٧) للجابري- مركز دراسات الوحدة العربية- الطبعة ؟؟؟

١- سعيد مراد: ابن رُشد وكتابه «تهافت التهافت» (ص أ ١٨٩) بحث ضمن الكتاب التذكارى بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رُشد، بعنوان: «ابن رُشد مفكرا عربيا ورائد للاتجاه العقلى»، القاهرة، ١٩٩٣م.

٢- راجع هذا التفسير عن د. محمد يوسف موسى في «بين الدين والفلسفة في رأي ابن رُشد وفلاسفة العصر الوسيط» (ص٤٧-٤٨)، و«القرآن والفلسفة» (ص٣٢)، نشر: دار المعارف المصرية.

بها مفكرون آخرون، مثل: الشافعي، والفارابي، وابن سنا، والغزالي، هي هموم ومشاغل متعلقة بالواقع العربي الإسلامي، وما يواجهه من أزمات حضارية وصلت ذروتها أيام ابن رُشد، لاسيما الخطر الصليبي الذي ازداد تهديده للعالم الإسلامي، وبدأ ينذر بزوال الحضارة العربية الإسلامية[(١)].

إن تلك الهموم والمشاغل التي تؤطر فكر ابن رُشد، دفعته إلى التساؤل عن أسباب تلك الصراعات والنزاعات بين أبناء الأمة الواحدة، وكيفية علاجها، ومن ثم القضاء عليها.

وابن رُشد بوصفه فيلسوفًا مسلمًا ينطلق في مشروعه الإصلاحي من عشق إيماني لدينه ولأمته؛ لم يبحث عن أسباب هذا الصراع والنزاع وما نتج عنه من مخاطر خارجية من خارج المجتمع العربي الإسلامي، وكأنه كان يرى بوضوح أن المخاطر الخارجية هي نتائج لما آل إليه حال الأمة الإسلامية، وليست أسبابا خارجية، حتى نرفض كل فكر لأنه جاءنا من مخالف لنا في الملة «فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير مشارك؛ إذا كانت فيها شروط الصحة»[(٢)].

ولذا يجب البحث عنها من داخل المجتمع الإسلامي، انطلاقا من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد:١١]، فرءاها ابن رُشد في الاختلاف بين المدارس الكلامية بعضها مع بعض، وبينها وبين المدارس الفلسفية، في تحديد المنهج الصحيح في فهم العقيدة، والقصد الشرعي من النص الديني الموجه بالخطاب لجميع فئات الناس، ومنها بطبيعة الحال في شكل العلاقة التي يجب أن تكون بين العقل والنقل.

١- د. فوزي حامد الهيتي: «إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي» (ص١٦١).
٢- «فصل المقال» (ص٢٦).

ومن هنا عمد ابن رُشد في مشـروعه الإصلاحي إلى إعادة تأسيس للعلاقة التي يجب أن تكون بين المعقول والمنقول، من خلال قواعد تمثلت في مؤلفاته المنهجية، ففي (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) يحدد ابن رُشد القاعدة الأولى في إعادة رسم حدود العلاقة بين العقل والنقل، وذلك من خلال السؤال المستهل به هذا الكتاب، والذى حدد فيه غرضه بأنه« فحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أما مأمور به؟[١]».

والإجابة على هذا السؤال الموجه ضمنيا إلى طائفة الفقهاء والمتكلمين وظاهريا إلى فئة العامة من الناس، يتطلب أولًا تحديد فعل الفلسفة، وفعل الشرع ثانيًا، فما فعل الفلسفة؟ يقدم ابن رُشد الجواب مبينًا فعل الفلسفة بأنه «ليس شيئًا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع»[٢].

أما فعل الشرع؛ يرى ابن رُشد أن «الشرع ندب إلى اعتبار الموجودات بالعقل، وتطلب معرفتها به، وهذا الفعل بين في كثير من آيات الكتاب العزيز مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ [الحشر:٢]، فهذه الآية في نظر ابن رُشد نص على وجوب استعمال القياس العقلي، أو العقلي والشرعي معا، ومثل قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾ [الأعراف:١٨٥]، فهذه الآية يرى ابن رُشد فيها «نصًا بالحث على النظر في جميع الموجودات»[٣].

ذلك كان فعل الفلسفة والشرع وبالمقارنة بينهما، يتبين أنه واحد فيهما، وهو النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، وفي ذلك ما يؤكد صدق القاعدة التي تقول: (إن الشريعة توجب التفلسف).

١- «فصل المقال» (ص٢٣).

٢- «فصل المقال» (ص٢٢).

٣- نفس المرجع والموضع.

فالقرآن الكريم ملئ بالآيات التي تدعو إلى التعقل والتفكير، والاعتبار الذي أوجبه الشرع «ليس شيئًا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس العقلي، فمن الواجب إذا أن ننظر في الموجودات بحسب القياس العقلي، لأن هذا النوع من النظر هو الذي دعا إليه الشرع، والشرع حث على معرفة وجود الله، وجميع الأشياء بالبرهان، ولذا فمن الضروري لمن أراد أن يعرف وجود الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ وسائر الموجودات أن يتقدم أولًا فيعلم أنواع البرهان، والقياس بكل أنواعه، وبالجملة المنطق تصورًا وتصديقًا»[١].

وتأكيدا على ذلك يشبه ابن رُشد حال الفيلسوف بحال الفقيه « فكما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية بجميع أنواعها، كذلك يجب على العارف أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس وأنواعه، بل إن الفيلسوف أولى بتلك المهمة في المنظور الرُشدي، لأنه إذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ [الحشر:٢] وجوب معرفة القياس الفقهي، فكم بالأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي[٢].

فإذا كان الشرع يوجب النظر الفلسفي، فإن هذا يعني عند ابن رُشد «أن الحكمة صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»[٣]، وأن الدين حق والحكمة حق، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له وأصول الشريعة إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها من قبل

١- نفس المرجع (ص٢٣-٢٤).
٢- «فصل المقال» (ص٢٤).
٣- نفس المرجع (ص٦٧).

المتكلمين، ومن شك أو ظن مخالفة الحكمة للشريعة، فعليه أن يعلم أن ما أداه لذلك، قلة علمه بالحكمة والشريعة[١].

وبتلك النتيجة التي انتهى إليها ابن رُشد في فصل المقال، في تحديد العلاقة التي يجب أن تكون بين العقل والنقل، يبدأ في (الكشف عن مناهج الأدلة) في تحديد أُطُر تلك العلاقة، فيقول: «كنا قد بيَّنا قبل هذا في قول أفردناه مطابقة الحكمة للشرع، وأمر الشريعة بها، وقلنا هناك إن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر منها هو فرض الجمهور، وأن المؤول هو فرض العلماء، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور»[٢].

وابن رُشد يهدف من خلال البدء بتلك النتيجة، أن يقول إنه في هذا الكتاب يقدم البديل أو إنه يقوم بعملية إعادة للتأسيس، على ضوئها تتحدد العلاقة التي يجب أن تكون بين العقل والنقل، إن هذا ما يستشف من قوله» فقد رأيت في هذا الكتاب أن أفحص عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع ﷺ، بحسب الجهد والاستطاعة[٣].

ويتأكد ذلك من خلال التحديد الرُشدي لمقصود الشرع «بأنه تعليم العلم الحق والعمل الحق، وأن العلم الحق هو معرفة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء»[٤].

١- نفس المرجع (ص٣١-٣٢).

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٣٢-١٣٣).

٣- نفس المرجع والموضع.

٤- فصل المقال (ص٥٤).

وابن رُشد في عملية إعادة التأسيس للعلاقة التي يجب أن تكون بين المعقول والمنقول في الكشف عن مناهج الأدلة، أو فصل المقال، أو حتى تهافت التهافت، ينتهي إلى أنه بالرغم من تطابق الحكمة والشريعة، إلا أن في الشريعة مبادئ وأصولا لا يمكن إخضاعها لمقولات العقل وحده فقط، وهي «الإقرار بالله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، والنبوات، والسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، لأن تلك الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة: الخطابية، والجدلية، والبرهانية، وبها يتحقق التصديق من قبل الناس جميعًا»[1].

فللعقل حدود يقف عندها في نظر ابن رُشد، ولا يتجاوزها فيما يخص تلك الحقائق الإيمانية لأن التسليم بها شرط في العلم والعمل لقيام المجتمع الإنساني الفاضل، وهو بذلك يهدف أن يحفظ لكل من العقل والنقل دوره ومكانته في تنظيم حياة الإنسان والمجتمع، ومن هنا يظهر مشروع ابن رُشد الإصلاحي للفكر الديني بوصفه متناغما مع رؤيته للدين، بوصفه منهج حياة، ورؤيته للعقل بأن له حدودًا لا يمكن أن يتعداها.

تلك كانت قراءتنا لإشكالية العلاقة بين العقل والنقل في فكر ابن رُشد رأينا فيها ابن رُشد «يحاول من خلال قراءته للخطاب الفلسفي العربي الإسلامي تشخيص الأخطاء التي وقع فيها أسلافه، لاسيما الاتجاه العقلاني الذي حاول إضفاء المعقولية على مبادئ الشريعة، مثل الوحي، والعبادات، والقضايا الغيبية التي صرح بها الشرع كالخلود والحساب والثواب والعقاب، والاتجاه العقائدي الذي يتوقف عند النص، وحد من نشاط العقل بحدود ضيقة مقفلة، وقد تجاوز هذه باعتماد منهجية جديدة تعيد للعقل والنقل حضورهما الفاعل في بناء حياة الإنسان، فأقر أولًا بوجود مبادئ وأصول

١- فصل المقال (ص٤٥).

نظرية لا يمكن للعقل إخضاعها لمقولاته وعقلنتها، وقد تمثلت في الإقرار بوجود الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، والنبوات، والسعادة الأخروية والشقاء الأخروي، وأوجب ابن رُشد على جميع الناس بفئاتهم الثلاث التسليم بتلك المبادئ والتصديق بها كل منهم بحسب طبيعة عقله، وطبيعة الأدلة التي يستطيع إدراكها، سواء كانت خطابية، أو جدلية، أو برهانية، فهذه الحقائق الإيمانية لا يمكن للعقل أن يصل إليها بوسائله الخاصة»[١] لأنها أمور إلهية تتجاوز حدود وإمكانات العقل المعرفية ويجب التسليم بها وأخذها عن واضعها، ولا يجوز أن يتعرض لها بالتشكيك أو الإبطال، لأنها من المبادئ العامة للشريعة[٢]، والتسليم بها شرط لقيام المجتمع الإنساني الفاضل، لأن الشرائع وحدها هي القادرة على ضبط السلوك المجتمعي وتقنينه وفق نظم وقوانين تحفظ للجماعة تماسكها ووحدتها، و تناول تلك المبادئ بالنقد والتشكيك يفقدها في نظر ابن رُشد القدسية، ومن ثم الفعل والتأثير في سلوك الأفراد والجماعة.

ولأجل ذلك لا يتوان ابن رُشد في اتهام من يشكك في تلك المبادئ الشرعية، أو صرح بتأويل أنه مناقض للأنبياء -صلوات الله عليهم وسلامه- بالكفر و يطلب أن توقع عليه عقوبة الكفر، لأنه يهدف من هذا إلى إبطال الشرائع والفضائل[٣].

ولذلك فإن الحكماء من الفلاسفة في نظر ابن رُشد لا يجوز عندهم التكلم أو الجدل في مبادئ الشريعة، وبل وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد؛ إذ يقول: «وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، فإن من الواجب على الناظر في تلك الصناعة أن

١- د. زينب محمود الخضيري: «أثر ابن رُشد في فلسفة العصورالوسطى» (ص١٣١-١٣٢)، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

٢- راجع: «تهافت التهافت» [جـ٢/ ص٨٦٦].

٣- راجع: «تهافت التهافت» [جـ٢/ ص٨٦٨، ٨٧١].

يسلم مبادئها، ولا يتعرض لها بنفي أو إبطال، فكم بالأحرى أن يكون ذلك في الشريعة المأخوذة من الوحي والعقل، لأن الالتزام بالفضائل الشرعية أمر ضروري عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان، بل بما هو إنسان عالم، لذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة، وأن يقلد فيها باتفاق الجميع، لأنه لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية، وهذا ما لا يتحقق إلا من خلال الشريعة، ولذا كانت المناظرة فيها، مبطل لوجود الإنسان، ولذلك وجب قتل الزنادقة، متى قدر عليهم، والذى يجب أن يقال فيها إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية، فلابد أن يعترف بها مع جهل أسبابها، ولذلك لا نجد أحدا من العلماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع، والشرائع مبادئ الفضائل، ولا فيما يقال منها بعد الموت، فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق، فإن تمادي به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها، ففرضه ألا يصرح بذلك التأويل، وأن يقول فيه كما قال سبحانه: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا ﴾ [آل عمران: ٧]، هذه هي حدود الشرائع وحدود العلماء[١].

تلك كانت حدود النقل وحدود العقل، في الفكر الرُشدي، والتي على ضوئها بنى ابن رُشد موقفه من العلاقة بين الشريعة والحكمة، وهو موقف كما بينا سابقا يعبر عن إيمان حقيقي بالدور الكبير الذي يمثله النقل في بناء الحضارة الإنسانية، فضلا عن دوره الأساسي في بناء العقيدة لدي الأمة الإسلامية.

١- «تهافت التهافت» [جـ٢/ ص٨٦٤-٨٧١].

وهذا الموقف يؤكد لنا « أن ما يشغل ابن رُشد عند معالجته لتلك القضية –فضلا عن أنها عملية تأسيسية منهجية– هو توحيد الأمة فكريا واجتماعيا، والتأكيد الرُشدي على وجوب التسليم بأصول الشريعة وعدها مبادئ للعمل والنظر، يصب في هذا الاتجاه، فوحدة الجماعة لا يمكن أن تصان إلا على مستوى القول والفعل، أو النظر والعمل، وإذا كان الاجتماع في العمليات أكثر ضرورة لوحدة الأمة، والخلاف لا يمكن تأجيله لتعلقه بمصالح الأفراد والجماعات مثل مسألة الخلافة، وبناء مؤسسات الدولة، فإن الإجماع في أصول النظر لا يقل أهمية عن ذلك عند فيلسوف قرطبة[١].

فالمبادئ التي تنطوي عليها الشريعة، هي الحقائق وأصول المعتقدات، وهذه المعتقدات هي المبادئ الأولى للعمل، لأنه لا يصح عمل من دون اعتقاد؛ إذ هو مصدر القواعد التي تقنن السلوك، وأساس اجتماع الناس، أي ما به تتحول الجماعة البشرية إلى مؤسسة، وكل تأسيس يفترض ضربا من الاجتماع، وأي محاولة لوضع هذه الأصول موضع التساؤل أو التشكيك يمهد الطريق لزعزعة الثقة بالشريعة، ومن ثم تفكيك أواصر الجماعة، وتمزيق لوحدتها، ولذلك يجب أن تبقى الأصول النظرية للشريعة والتي حددها أبي الوليد في ثلاثة أصول فوق الشبهات وخارج سلطان العقل، حفاظا على وحدة الأمة الإسلامية[٢].

وهذا الموقف الرُشدي من الخطاب الديني لا يتعارض أبدا مع الاتجاه العقلي الذي تبناه في (فصل المقال) وأيضًا شروحه وملخصاته، لأن الالتزام المبدئي الذي

١- د. فوزي حامد الهيتي: «إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي» (ص١٨٣).

٢- د. علي حرب: «المعقول والمنقول» (ص١٥٧-١٥٨)، نشر: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء/ المغرب.

يطلبه ابن رُشد بهذه الأصول الثلاثة لن يتعارض مع نشاط العقل، وبخاصة العربي الإسلامي، فهذه الأصول الثلاثة تشكل حدود المعقول لهذا العقل، والخروج عن هذه الحدود يعني خروجا عن دائرة المعقول[1].

وبتلك الأصول الثلاثة في رأينا يضمن ابن رُشد علو النقل عن العقل، وأن الشريعة الإسلامية في المقام الأول شريعة العقل، وأنه كلما أحسن الإنسان استخدام عقله، باتباع الأوامر المحددة سلفا، استوعب على نحو أكثر اكتمالا مبادئ هذه الشريعة، ومن ثم القصد الشرعي للنص الديني، ولكن بشرط ألا يغيب عن هذا العقل أن هناك حدودا يقف عندها ولا يتعداها في فهم النص الديني، فعلى هذا الأساس يجب أن تكون العلاقة بين المعقول والمنقول، وهذا ما عمل ابن رُشد على تأسيسه في مشروعه الإصلاحي لفهم العقيدة.

تلك كانت الأسس والمنطلقات التي اعتمد عليها ابن رُشد في عملية إعادة التأسيس المنهجي في فهم العقيدة أو إصلاح الفكر الديني، فتقسيمه للناس إلى علماء وجمهور كل على حسب قدرته في فهم القصد الشرعي من النص الديني، وتأكيده على أن الشريعة قسمان: ظاهر وباطن، وأن الظاهر فرض الجمهور، والباطن فرض العلماء ولا يجوز الكشف عنه للجمهور، واعداده قانونا للتأويل يحدد فيه الضوابط والشروط التي يجب أن تتحقق فيمن يتعامل مع النص الديني، ومن لهم حق التأويل، ومتى يجوز التصريح به ومتى لا يجوز، وإعادة رسم حدود العلاقة بين المعقول والمنقول، أراد من خلاله أن يبين حدود عمل العقل ونشاطه في فهم النص الديني، بحيث يحدد لكل منهما

١- د. فوزى حامد الهيتي: «إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي» (ص١٨٤).

دوره ووظيفته في حياة الإنسان والمجتمع، كل هذه القواعد مثلت الأسس المنهجية التي اعتمد عليها ابن رُشد في عملية إعادة التأسيس المنهجي في فهم العقيدة، ومن ثم تقديم البديل لتأويلات المتكلمين والتي في منظوره بعدت عن القصد الشرعي من النص الديني، وهذا ما نحاول الكشف عنه في المبحث التالي، من خلال عرض لأهم المسائل الكلامية التي قدم فيها ابن رُشد البديل.

***

المبحث الرابع
نقد المحاور الكلامية
(عرض البديل الرشدي في فهم العقيدة)

إذا كان ابن رُشد قد نقد المناهج الكلامية، من حشوية، وأشعرية، ومعتزلة، وباطنية، كخطوة أولى في مشروعه لإصلاح الفهم الديني، ثم تلتها عملية إعادة التأسيس، من خلال تقسيمه السابق للمخاطبين إلى مستويات ثلاثة حسب طرق التصور والتصديق، وإعداد قانون للتأويل، وإعادة رسم حدود العلاقة بين المعقول والمنقول، فإنه قد تجاوز تلك الأطر المنهجية التأسيسية، فتقدم لنقد المحاور الكلامية، وهي المسائل التي يتكون منها علم الكلام عامة، والأشعري خاصة، في سبيل وضع البديل لتلك المناهج الكلامية، من خلال العودة إلى النص الديني في صورته الأولى دون تأويلات المتكلمين والتي بعدت في منظوره عن المقصد الشرعي من النص الديني، وحتى تكتمل تلك الصورة لدينا عن هذا البديل الذي يقدمه ابن رُشد لفهم المتكلمين، فإننا نتناول أهم المسائل الكلامية والتي كانت محل نقد من ابن رُشد.

أولًا- مسألة حدوث العالم:

وتعد تلك المسألة أحد المحاور الرئيسة في علم الكلام بصفة عامة، كما أنها تعد قضية مركزية في، المذهب الأشعري، كما كانت عند المعتزلة من قبل، ليس فقط من حيث مضمونها العقدي، أي القول بأن الله خلق العالم من عدم، بل أيضًا من حيث إن «المقدمات العقلية» التي بنى عليها الأشعرية استدلالهم في هذه المسألة هي التي تؤسس وتحكم استدلالاتهم، وبالتالي وجهات نظرهم في القضايا الأخرى، وهذا ما أدركه ابن رُشد بعمق، ولذلك نجده يولي أهمية قصوى لهذه القضية، فيحلل أدلة الأشاعرة

ويناقشها، ويبين مواطن الخلل والوهن فيها، إضافة إلى النتائج التي يرى فيها التناقض، أو الشك فيها، التي تترتب عنها[١].

وترجع تلك المسألة بمقدماتها إلى نظرية الجوهر الفرد التي صاغها أبو الهذيل العلاف وكيفها الباقلاني مع أصول المذهب الأشعري، ومن ثم مثلت جوهر المذهب الأشعري خاصة والكلامي بعامة، وتعد تلك المسألة إحدى طريقين سلكهما الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله[٢].

ولأجل ذلك انطلق ابن رُشد في نقده لتلك المسألة بصيغتها الأشعرية، كي يتسنى له تقديم البديل الجديد في الاستدلال على وجود الله، والذى لا يختلف حوله الجمهور ولا العلماء.

يقول ابن رشد: «إن الطرق التي سلكوها في ذلك -حدوث العالم- طريقان: أحدهما، وهو الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم ينبني على ثلاث مقدمات، هي بمنزلة الأصول لما يرومون إنتاجه عنها من حدوث العالم، إحداها- أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض، أي لا تخلوا منها، والثانية- أن الأعراض حادثة، والثالثة- أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث، فهو حادث»[٣].

ويوجه ابن رُشد نقده لكل مقدمة من هذه المقدمات، مبينا أوجه الضعف والخلل فيها، وأولى هذه المقدمات، هي القائلة: «أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض» أي: لا تخلو منها.

١- د. محمد عابد الجابرى: «ابن رُشد سيرة وفكرة» (ص١٢١).

٢- محمد بوهلال: «الغيب والشهادة في فكر الغزالى» (ص١٤٥)، نشر: دار محمد علي- تونس، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٣م.

٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٣٧).

يقول ابن رشد: « فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها، فهي صحيحة، وإن عنوا بها -الجوهر الفرد- الجزء الذي لا ينقسم، وهو المعنى الذي يريدونه بالجوهر الفرد، ففيها شك ليس باليسير، أي أنها مقدمة مشكوك فيها ومن ثم لا يمكن عدها أصلا يبنى عليه، وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه، لأنه قول ناتج عن مقدمات أخرى، أي أن هذه القضية ليست بدهية بينة بذاتها، وليست معطى حسي ، وإنما هي نتيجة نظر واستدلال والحكم عليها يحتمل الصدق والكذب وفي وجود هذا القول أقاويل متضادة شديدة التعاند، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها، وإنما ذلك لصناعة البرهان، وأهل هذه الصناعة قليل جدًا»[١].

ولذلك يجب على الأشاعرة في رأي ابن رُشد، قبل القول بتلك القضية -أن الجواهر الفردة لا تنفك عن الأعراض- أن تثبت وجود الجوهر الفرد نفسه، وما قدموه من دلائل في إثباته، هي خطابية في الأكثر؛ إذ تقوم على التمثيل والتشبيه، ولاترقى إلى مستوى البرهان، وهذا ما يتضح من استدلالهم المشهور الذي يقولون فيه: «إن من المعلومات الأولى أن الفيل مثلًا إنما نقول فيه: إنه أعظم من النملة، من قبل زيادة أجزاء فيه على أجزاء النملة، وإذا كان ذلك كذلك، فهو مؤلف من تلك الأجزاء، وليس فيه واحدًا بسيطا، وإذا فسد الجسم فإليها ينحل، وإذا تركب فمنها يتركب»[٢] فهذا الدليل من قبيل الأدلة الخطابية، وفضلا عن ذلك فهو غلط دخل على الأشاعرة من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، وذلك خطأ، لأن هذا لا يصدق إلا في الكمية المنفصلة؛ إذ نقول: «إن عددا

١ - «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٣٨).

٢- نفس المرجع والموضع.

أكثر من عدد من قبل كثرة الأجزاء الموجودة فيه، أي الوحدات، وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه، ولذلك نقول في الكم المتصل: إنه أعظم وأكبر، ولا نقول: إنه أكثر وأقل، ونقول في العدد: إنه أكثر وأقل، ولا نقول: أكبر وأصغر، ولو صدق هذا القول كما ظن الأشاعرة لكانت الأشياء كلها أعدادا ولم يكن هناك عظم متصل أصلا، وكانت صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها»[١].

ومن الشكوك والاعتراضات الواردة على هذه القضية، والتي تلزم الأشاعرة ولم يقدروا على حلها، أن يسألوا؛ إذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ، فما هو القابل لنفس الحدوث، فإن الحدوث عرض من الأعراض، وإذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث، فإن من أصولهم أن الأعراض لا تفارق الجواهر، فيضطرهم الأمر إلى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما[٢].

إن ما يهدف إليه ابن رُشد من هذا السؤال هو أن يبين أن جواب المتكلمين سوف يتعارض مع مبدئهم القائل بالخلق من عدم، وذلك لأنه إذا كان كل شيء في الوجود جواهر وأعراضا كما يقول الأشاعرة بخاصة والمتكلمون عامة، وكان الحدوث عرضا، وكل عرض يجب أن يكون له حامل، فما الحامل لحدوث الجوهر؟ إن هذا الاعتراض الرُشدي، يلزم المتكلمين بالاعتراف بوجود شيء قبل حدوث الجوهر، ليكون موضوعا وحاملا للجوهر، وهذا ما يتعارض مع مبدأ الخلق من عدم عندهم.

وأيضًا فقد يسأل المتكلمون ومنهم الأشاعرة، بأنه إذا كان الموجود يكون من غير عدم، فبماذا يتعلق فعل الفاعل؟ خاصة وأنه لا وسط بين العدم والوجود، وفعل الفاعل

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٣٨).

٢- نفس المرجع (ص١٣٩).

لا يتعلق بالعدم، ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده، عندكم، وهذ يلزمهم القول بوجود شيء يكون قابلا للحدوث ويتعلق به فعل الفاعل، أي يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء، وهذا ما اضطر المعتزلة إلى القول إن في العدم ذاتا ما[١].

وينتهي ابن رُشد من نقده لهذه المقدمة، مخاطبا قارئه قائلًا: «فهذه الشكوك كما ترى، ليس في قوة صناعة الجدل حلها، فإذا يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة وجود الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، وبخاصة للجمهور، فإن طريقة معرفة الله تعالى أوضح من هذه»[٢].

ويذكر ابن رُشد أنه سيبين الطريقة الصحيحة في معرفة وجود الله تعالى وتقرير العقائد الإيمانية، وذلك من خلال تقديمه البديل، بعد أن يفرع من نقد تلك المقدمات التي استند إليها علماء الكلام في تقرير العقيدة[٣].

وأما المقدمة الثانية، وهي القائلة: «إن جميع الأعراض محدثة» يرى ابن رُشد أنها مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها -كونها محدثة- كخفائه في الجسم؛ إذ يقول: «فنحن إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض وليس جميعها - فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فإذا كان واجبا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب، أعني أن نحكم بالحدوث على ما لم نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب أن يفعل ذلك في الأجسام، ونستغنى عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام[٤].

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٣٩).
٢- نفس المرجع (ص١٣٩-١٤٠).
٣- راجع: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٠).
٤- نفس المرجع (ص١٤٠).

إن ما يهدف إليه ابن رُشد من نقده لتلك المقدمة، هو هدم نظرية الجوهر الفرد، لأننا إذا جوزنا الحكم بالحدوث على جميع الأعراض بما رأيناه منها حادثا، فلم لا نفعل نفس الشيء في حكمنا على الأجسام، بالحدوث؟ بمعنى أن نحكم على جميع الأجسام بالحدوث قياسا بما شاهدناه منها حادثا، انطلاقا من الحكم السابق بحدوث الأعراض، وبالتالي لا حاجة لنا إلى تلك الطريقة التي نحكم بها على جميع الأعراض بالحدوث لننقل هذا الحكم بعد ذلك إلى الجواهر ثم منها إلى الأجسام؛ وابن رُشد يرى أن المشكلة ليست في القول بحدوث الأجسام التي هي من جنس الأجسام الأرضية التي نشاهدها، بالرغم من نقده السابق لها، وإنما يراها في الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد؛ إذ الشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه، لأنه لم يحس حدوثه، لا هو ولا أعراضه، ولذلك في رأي ابن رُشد ينبغي أن يفحص من أمر حركته، وهي الطريقة التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ بيقين، وهي طريقة الخواص، وهي التي خص الله بها إبراهيم عَلَيۡهِٱلسَّلَامُ في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾ [الأنعام:٧٥]؛ لأن الشك كله إنما هو في الأجرام السماوية، وأكثر النظار انتهوا إليها واعتقدوا أنها آلهة[١].

إن هذه المقدمة في نظر ابن رُشد تعمم حكم الشاهد على الغائب، فالحكم على جميع الأعراض والأجسام بالحدوث لما شاهدناه منها حادثا، حكم في محل الضعف والشك، لأننا لم نتصفح كل الأعراض والأجسام، حتى نحكم بحدوثها جميعا، والأشد من ذلك في الضعف والشك، هو الانتقال من الحكم على الشاهد المحسوس إلى الغائب اللامحسوس، مع الاختلاف والتباين في طبيعة كل منهما، لأن الشاهد يتألف من العناصر

١ - «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٠).

الأربعة، أما الغائب فإنه يتألف من الأثير، فالحكم غير صادق لاختلاف الطبيعة التي في الغائب عن تلك التي في الشاهد.

ومن خفاء صدق هذه المقدمة في رأي ابن رُشد الزمان «حيث إنه من الأعراض، وتصور حدوثه عسير، وذلك لأن كل حادث يجب أن يتقدمه العدم بالزمان، ولا يمكن تصور تقدم عدم الشيء على الشيء إلا من قبل الزمان، وهذاما يصدق على المكان، فإن المكان الذي يكون فيه العالم، إذا كان كل متكون، فالمكان سابق له، يعسر تصور حدوثه أيضا، لأنه إن كان خلاء، على رأي من يرى أن الخلاء هو المكان، احتاج أن يتقدم حدوثه، إن فرض حادثا، خلاء آخر[1] وإن كان المكان هو نهاية الجسم المحيط بالمتمكن على الرأي الثاني لزم أن يكون ذلك الجسم في مكان، فيحتاج الجسم إلى جسم، ويمر الأمر إلى غير نهاية، وهذه كلها شكوك عويصة[2].

وينتهي ابن رُشد من نقده لهذه المقدمة إلى أن طريقة الأشعرية لا تؤدي إلى يقين، لضعف تلك المقدمة والشك في صدقها، لأنها تعمم حكم الشاهد على الغائب، فالحكم على جميع الأعراض والأجسام بالحدوث، بما شاهدناه منها حادثا، حكم ناقص، لأننا لم نستقرأ جميع الأجسام والأعراض، وهو أمر صعب، والأكثر صعوبة أنها تقوم بقياس غائب لا محسوس «الجسم السماوي» على شاهد محسوس «الأجسام الأرضية» مع الاختلاف والتباين في طبيعة كل منهما وهذا لا يصح مجالا للمقايسة، لأن القياس

١- كان هناك تصوران للمكان: أحدهما يعتبر المكان بمثابة وعاء للشئ المتمكن فيه، كالإناء بالنسبة للماء، والقائلون بهذا يجعلون «الخلاء» مكانًا للعالم، والثانى: يتصور المكان على أنه نهاية محيط الجسم، فمكان الكأس هو سطحه المحيط به، من جهاته. والقائلون بهذا ينفون وجود الخلاء.

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٠-١٤١).

الصحيح إنما يكون صادقا إذا كان بين شيئين من طبيعة واحدة، هذا في حين أن الأرض مركبة من العناصر الأربعة «الماء والنار والتراب والهواء» أما السماء فمن عنصر خامس هو الأثير، وهو من طبيعة مختلفة[١].

فتلك الطريقة الأشعرية خطابية لا تصلح إلا في حال أن تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند اليقين باستواء طبيعة الشاهد على الغائب[٢].

وأما المقدمة الثالثة، وهي القائلة: «بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» يرى ابن رُشد أنها مقدمة مشتركة الاسم، وفهمها يدور حول معنيين: أحدهما- ما لا يخلوا من جنس الحوادث ويخلو من آحادها، والثاني- ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، كقولنا: ما لا يخلو من هذا السواد المشار إليه، وهذا المعنى الثاني صادق، وهو ما لا يخلو من عرض ما مشار إليه، كهذا السواد؛ إذ يجب بالضرورة أن يكون الموضوع الحامل له، حادثا، لأنه إن كان قديما فقد خلا من ذلك العرض، وقد كنا فرضناه لا يخلو، وهذا خلف لا يمكن، وأما المفهوم الأول -ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها- وهو المعنى المراد عند الأشاعرة، فليس يلزم عنده حدوث المحل، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث، لأنه يمكن أن يتصور المحل الواحد -الجسم- تتعاقب عليه أعراض غير متناهية: إما متضادة كالسواد والبياض، وإما غير متضادة، كأنك قلت حركات لا نهاية لها كما يرى ذلك كثيرمن القدماء في العالم أنه يتكون واحدًا بعد آخر[٣].

١- د. محمد عابد الجابري: هامش «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٠٩)، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، الطبعة: الثالثة، ٢٠٠٧م.

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٠).

٣- نفس المرجع (ص١٤٢).

وقد شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة، فراموا شدها وتقويتها، بأن بينوا في زعمهم بأنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد أعراض لا نهاية لها، لأن ذلك يؤدي إلى انقضاء مالا نهاية له قبل حدوث عرض معين مشار إليه، ولما كان مالا نهاية له لا ينقضي وجب ألا يوجد هذا المشار إليه، أعني المفروض وجودا، وفي محاولة منهم للتأكيد على هذا المعنى طبقوا ذلك على الحركات الفلكية وأجزاء الزمان، فمثلوا لذلك: بأن الحركة الموجودة اليوم للجرم للجسماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها، فقد كان يجب ألا توجد، وأيضًا أن رجلًا قال لرجل: لا أعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها، فليس يمكن أن يعطيه هذا الدينار المشار إليه أبدًا[1].

وهذا التمثيل من قبل متأخري علماء الكلام ليس بصحيح في نظر ابن رُشد، لأن فيه وضع مبدأ ونهاية، ووضع ما بينهما غير متناه، لأن قوله « لا أعطيك » وقع في زمان محدود، وإعطاؤك الدينار يقع أيضًا في زمان محدود، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمان يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها، وذلك مستحيل، فهذا التمثيل بين من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها[2] وهذا كله في نظر ابن رُشد خلط من المتكلمين، فقد خلطوا بين الحركات الدائرية والحركات المستقيمة، كما حدث وأن خلطوا سابقا بين الكمية المنفصلة والمتصلة.

هذه هي الطريقة الأولى عند المتكلمين، وبخاصة الأشاعرة والمعتزلة في إثبات حدوث العالم، وبالتالي الانتقال منها إلى الاستدلال على وجود الله تعالى، وأيضًا المسائل الكلامية المتعلقة بتلك القضية، وهي في نظر أبي الوليد ، لم تقم على أسس برهانية، ولا تصلح أن تكون خطابًا للعلماء؛ إذ لم ترع الدقة واليقين، بل جلها مقدمات ضعيفة،

١ - «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٢).

٢- نفس المرجع (ص١٤٢-١٤٣).

مشكوك فيها، تستند في الأعم إلى قياس الغائب على الشاهد فيما لا مجال فيه للمقايسة، لاختلاف طبيعة كل منهما، فضلا عن أنها تنم عن خلط واضح من المتكلمين، فيما لا يصح فيه الخلط أو الغموض، وفي ذات الوقت لا تصلح خطابا للجمهور، يتقرر من خلاله العقائد، لأنها معقدة لا تحمل أي معنى من البساطة والإقناع تلك الشروط التي يجب أن تتوفر في أي خطاب يوجه إلى الجمهور أو العلماء.

يقول ابن رشد: «... وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع، وإنما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان فليس برهانا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به».

وهنا يخاطب ابن رشد قارئه قائلًا: «فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية»[1].

الطريقة الثانية- «الإمكان والجواز» :

وإذا كان ابن رُشد قد وجه نقده لطريقة المتكلمين الأولى في الاستدلال على وجود الله، فإن ابن رُشد لا يتوانى عن نقد الطريقة الثانية في سبيل تقديمه البديل الذي يمثل في نظر ابن رُشد الطريقة البرهانية وفي ذات الوقت شرعية.

وطريقة الإمكان والجواز هي التي استنبطها أبو المعالي في رسالته المعروفة بالنظامية، ومبناها على مقدمتين: إحداهما- أن العالم بجميع ما فيه، جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه، حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو أو أكبر مما هو، أو بشكل أخر غير الشكل الذي هو عليه، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه، أو تكون حركة كل متحرك

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٣-١٤٤).

منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق وفي النار إلى أسفل، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية، وفي الغربية أن تكون شرقية[١].

والمقدمة الثانية–أن الجائز محدث، وله محدث أي فاعل صيره بأحد الجائزين أولى منه بالآخر[٢].

هذه هي الطريقة الثانية عند الأشعرية في الاستدلال على وجود الله، والتي تتلخص في أنه مادامت الموجودات قد وجدت على صفة مخصوصة، فلابد من مخصص جعلها على هذه الصورة المخصوصة دون تلك.

وقد اختار المتكلمون مقولة «الإمكان» لتأسيس نظريتهم في الوجود بدلا من مقولة « الإحداث» ليتجاوزوا بها مشكلة اعترضت طريقتهم الأولى، وتتخلص هذه في أنه يمكن الاستغناء عن وجود الله بعد إيجاده للعالم، مثلما لم يعد هناك دور لوجود البناء بعد بناء البيت، وربما يموت البناء والبيت باق، فأرادوا بهذا الدليل أن يتجاوزوا هذا الاعتراض، فاستبدلوا مفهوم الحدوث بالإمكان، والحادث بالممكن، وبذلك جعلوا الحاجة إلى الله دائمة، ولكنهم أصروا على وجوب أن يتقدم الله الأشياء تقدما زمانيا لتمسكهم بمبادئ أخرى أهمها: أن الله هو الفاعل المختار الوحيد، لذلك أبطلوا كل فعل لغيره ورفضوا القول بالوسائط والآلات[٣].

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٤).

٢- نفس المرجع والموضع.

٣- د. حسام الآلوسي: «حوار بين متكلمي وفلاسفة الإسلام» (ص٩١-٩٢)، نشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.

ولم يدركوا على حد تعبير ابن رُشد « أن الطبيعة مصنوعة، وأنه لاشيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط عظيما من موجودات الاستدلال على وجود الصانع للعالم[١].

ولأجل هذا كان النقد الرُشدي شديدا لتلك الطريقة عند المتكلمين؛ إذ يرى في معنى هذا القول ألا توجد هاهنا حكمة ولا توجد هاهنا موافقة أصلا بين الإنسان وبين أجزاء العالم، وبالتالي فلا سبيل إلى اتخاذ موجودات العالم دليلا على حدوثه، ومن ثم إثبات الصانع.

وقد فصل ابن رُشد نقده لطريقة الجواز والإمكان، فقال: «أما المقدمة الأولى، فهي خطابية، وفي بادئ الرأي، وهي في بعض أجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسه، مثل كون الإنسان موجودًا على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها، وفي بعضه -بعض أجزاء العالم- الأمر فيها مشكوك فيه، مثل كون الحركة الشرقية غربية، والغربية شرقية؛ إذ كان ذلك ليس معروفا بنفسه إذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها، أو تكون من العلل الخفية على الإنسان»[٢].

ويشبه أن يكون ما يعرض للإنسان، في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء، شبيها بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات، من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل الذي صنع من أجله، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة[٣].

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص٢٠٣).

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٤).

٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٥).

وهذا الاعتقاد في المنظور الرُشدي لا يعبر إلا عن جهل من صاحبه بالغاية التي يقصدها الصانع من مصنوعاته، ولو كان لصاحب هذا الاعتقاد مشاركة للصانع في شيء من علم ذلك، لأدرك أن الأمر بخلاف ما توهم، ولعلم أنه ليس في المصنوع شيء إلا واجب ضروري، فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لإقناع الجمهور، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع، فليست تصلح لهم، وذلك لأن الحكمة ليست شيئًا أكثر من معرفة أسباب الشيء، وإذا لم يكن للشيء أسباب ضرورية تقضي وجوده على الصفة التي هو عليها ذلك النوع موجود، فليس هاهنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره، كما أنه لو لم تكن هنالك أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلا، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع، وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق، أو بغير عضو؟.. إن هذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى «الله» به نفسه حكيمًا[١].

ثم ينتقل ابن رُشد إلى نقد المقدمة الثانية من هذا الدليل، القائلة: «إن الجائز محدث» ويرى أنها غير بينة بنفسها، وأنها من القضايا المختلف فيها من قبل العلماء، فأفلاطون أجاز أن يكون شيء جائز أزليا، ومنعه أرسطو، والوصول إلى حل فيها، لن تتبين حقيقته إلا لأهل البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته[٢].

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٥).

٢- راجع: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٦).

ويذكر ابن رُشد أن أبا المعالي رام أن يبين هذه المقدمة بمقدمات ثلاث: الأولى- أن الجائز لابد له من مخصص يجعله بأحد الوصفين الجائزين أولى منه بالثاني، والثانية- أن هذا المخصص لا يكون إلا مريدا، والثالثة- أن الموجود عن الإرادة هو حادث.

ويبين الجويني أن الجائز يكون عن الإرادة، أي عن فاعل مريد، وذلك من خلال تحديده لصدور الفعل في أمرين: الأول- من قبل الطبيعة، والثاني- عن الإرادة، والطبيعة لا يمكن أن تفعل أحد الجائزين المماثلين، أي لا تفعل المماثل دون مماثله، بل تفعلهما معا، وأما الإدارة فهي التي تخصص الشيء دون مماثله، والعالم ينطبق عليه المماثله، بالنسبة للخلاء، فكون وجوده في الموضع الذي خلق فيه من الجو الذي خلق فيه، من غير وجوده في ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فأنتج عن ذلك أن العالم خلق عن إرادة[١].

ويشرع ابن رُشد في نقده لهذه المقدمات الثلاثة التي قدمها أبو المعالى الجويني، فالمقدمة القائلة إن الإرادة هي التي تخصص أحد المماثلين صحيحة، أما القائلة: «إن العالم في خلاء يحيط به كاذبة، أو غير بينة بنفسها، ويلزم عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم وهو أن يكون قديما، لأنه إن كان محدثا احتاج إلى خلاء»[٢].

وكذلك يقال في المقدمة القائلة: «إن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد محدث «غير بين، وذلك لأن الإرادة التي بالفعل، تكون مع المراد نفسه، لأن الإرادة من المضاف، وقد تبين أنه إذا وجد أحد المضافين بالفعل وجد الآخر بالفعل، مثل الأب والابن، وإذا وجد

١- راجع: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٧).

٢- نفس المرجع والموضع.

أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة، فإن كانت الإرادة التي بالفعل حادثة فالمراد ولابد حادث بالفعل، وإن كانت الإرادة التي بالفعل قديمة فالمراد بالفعل قديم، «وإذا وضع المتكلمون أن الإرادة حادثة لوجب أن يكون المراد حادثا ولابد»[1].

ذلك كان نقد ابن رُشد لمقولة «الإمكان والجواز» عند المتكلمين، يرى أنها دليل ضعف، فضلا عن الشكوك في مقدماتها، لأنها تستند إلى فروض ومسلمات غير بينة بنفسها، وتحتاج إلى براهين لإثباتها، وإثبات صدقها، كالحال في مفهوم الخلاء الذي يفترض هذا الدليل وجوده حتى يثبت أن العالم خصص له وضع معين دون آخر، ليثبت أن له مخصصا خصصه بهذا الوضع المعين، غامض ويحتاج إلى أدلة يقينية لإثبات صدقه، فضلا عما يلزم من وضع هذا الخلاء من شناعات، منها أن يكون قديما، وأما قولهم: الإرادة لا يكون عنها إلا مرادا محدثا، فضلا عن أن الشرع لم يتعمق في هذا المعنى مع الجمهور؛ إذ لم يصرح لا بإرادة قديمة ولا حادثة، فإنها مقدمة غير مسلم بها، لأنها من قبيل المضاف، كالإضافة التي بين الأب والابن، فإذا وجد أحد المضافين وجد الآخر بالضرورة، فإذا قلنا أن المراد حادث بالفعل يعني أن الإرادة حادثة بالفعل.

البديل الرشدي في الاستدلال على وجود الله تعالى :

تلك كانت خلاصة نقد ابن رُشد لأدلة المتكلمين عامة، والأشاعرة بخاصة في الاستدلال على وجود الله من خلال إثبات حدوث العالم أولًا، ومقولة الإمكان والجواز ثانيا، والتي لم يكن لها في منظوره مبرر فلسفي ولا شرعي حتى يتمسك بتلك الطريقة الكلامية في إثبات العقائد الدينية، لأنها في منظوره ليست برهانية تفضي إلى اليقين، ولا إقناعيه شرعية، بل جلها مقدمات جدلية، مشكوك في صدقها، ولا يمكن التسليم بها.

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٧-١٤٨).

إن هذا ما يؤكده ابن رُشد لقارئه قائلًا: « فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للأشعرية في السلوك إلى معرفة –الله سبحانه– ليست طرقا نظرية يقينية، ولا طرقا شرعية يقينية، وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على هذا المعنى، معرفة وجود الصانع[1].

وبناءً على هذا الموقف الرُشدي السابق من رفضه للطرق التي استخدمها علماء الكلام في الاستدلال على وجود الله، وأنها لا يوجد من بينها طريقة واحدة تتمثل فيها الطريقة الشرعية أو الطريقة البرهانية، يكون السؤال عن البديل الذي يقدمه ابن رُشد في الاستدلال على وجود الله أولًا، وتقرير العقائد الإيمانية ثانيًا، ما هو شكل هذا البديل الذي عليه يكون التأسيس والبناء في فهم العقيدة؟ ضمن مشروعه الإصلاحي لفهم العقيدة، لابد أن هذا البديل يختلف جملة وتفصيلا عن تلك الطرق الكلامية.

يطرح ابن رشد السؤال نفسه قائلًا: «فإن قيل: قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم»[2].

يجيب ابن رشد قائلًا: «الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها؛ إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين: أحدهما– طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنُسَمِ هذا دليل العناية، والطريقة الثانية– ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنُسَمِ هذا دليل الاختراع»[3].

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٨).

٢- نفس المرجع (ص١٥٠).

٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٥٠).

من البين إذن أن هذا البديل الرُشدي يتمثل في العودة إلى القرآن، ولنُسَمِ هذا البديل الرُشدي في فهم عقائد الدين، بطريق القرآن، فالقرآن ملئ بالآيات التي تتضمن التنبيه على دليل العناية والاختراع، كطريق يقيني في الاستدلال على وجود الصانع.

ولكن قبل العرض لوجه الدلالة في هذين الدليلين فإن الذهن لا يتوقف عن طرح الأسئلة، لماذا اختار ابن رُشد العودة إلى القرآن في تقرير العقائد، وهو منذ قليل في حديثه ونقده للمقدمة الثانية من دليل الحدوث عند المتكلمين في الاستدلال على وجود الله القائلة: «إن جميع الأعراض محدثة» يميل إلى دليل الحركة؛ إذ يقول: «ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وأنها هي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ بيقين، وأنها طريقة الخواص»[١]، ومن المعلوم أن دليل الحركة دليل أرسطي؟ وهل هذا يعني أن المتكلمين لم يستندوا إلى القرآن أو النص الديني في تقرير العقائد؟

وفي سبيل الإجابة على هذه الأسئلة، يجب أن نبين أن النص الرُشدي ذاته هو الذي يثير تلك الأسئلة، وعلينا أن نلتمس الجواب من خلاله، وبالنسبة للسؤال الأول، والممثل في سبب العودة إلى القرآن الكريم، نجدها في النص الرُشدي حينما يقول: «وذلك أن الطرق الشرعية -طريق القرآن- إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين: أحدهما- أن تكون يقينية، والثاني- أن تكون بسيطة غير مركبة، أي قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأولى»[٢].

١- انظر: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٠).

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٨).

وكنا قد بينا سابقا أن المنهج السليم عند ابن رُشد في أي خطاب لابد أن يراعي جانبين اثنين: هما اليقين والدقة إذا كان موجها إلى الخاصة، والاقناع وعدم التشويش وإثارة الشكوك غير المبررة إذا كان موجها إلى العامة.

وهذا ما امتازت به الشريعة الإسلامية عن غيرها من الشرائع والأقاويل الأخرى؛ إذ خصت بخصائص دلت على الإعجاز. يقول ابن رُشد:» فإن الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص، وليست توجد لغيرها من الأقاويل، دلت على الإعجاز، إحداها- أنه لا يوجد أتم اقناعًا وتصديقًا للجميع منها، والثانية- أنها تقبل النصرة بطبعها، إلى أن تنتهي إلى حد لا يقف على التأويل فيها، إن كانت مما فيها تأويل إلا أهل البرهان، والثالثة- أنها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق[1].

فالشريعة الإسلامية تضمنت طرق الدعاء إلى الله تعالى، وذلك صريح في قوله تعالى: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل:١٢٥] ولذلك خص ﷺ بالبعث إلى الأحمر والأسود[2].

أما فيما يخص إشارة ابن رُشد إلى دليل الحركة وأنه الطريق الذي يفضي إلى معرفة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، والذى قلنا إنه دليل أرسطي، فإن ابن رُشد يرجعه إلى القرآن الكريم، ويرى أنه مما اختص به نبي الله إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ إذ يقول: «وهي طريقة الخواص، وهي التي خص الله بها إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ في قوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴾ [الأنعام:٧٥]»[3].

١- «فصل المقال» (ص٦٥-٦٦).

٢- ابن رُشد: «فصل المقال» (ص٣١).

٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٤٠).

وبهذا يكون ابن رُشد ممن يرجعون في دليل الحركة في الاستدلال على وجود الله تعالى إلى القرآن الكريم، حتى وإن كان يرى أنه خاص بالخواص، فإن دليلَي العناية والاختراع، هما دليلا العلماء والجمهور؛ أما ما يخص السؤال الذي يرى فيه أن المتكلمين لم يستندوا إلى القرآن الكريم في تقرير العقيدة، نتيجة رفضه لطرقهم، فإن هذا ما لم يقصده ابن رُشد، لأن المتكلمين، وبخاصة الأشاعرة منهم يعتمدون على الاستدلال القرآني في تقرير العقائد، ولكن مقصد ابن رُشد والذى بسببه رفض منهج المتكلمين في الاستدلال، هو البعد عن المقصد الشرعي في فهم النص الديني، عندهم، بجانب الغموض والتعقيد الذي يكتنف أدلتهم من منظوره والذى أشرنا إليه في معرض نقده لمقولتي «الإحداث» و«الإمكان» في الاستدلال على وجود الله تعالى، وهي أول معرفه تجب على المكلف.

كانت هذه إجابتنا على ما طرحناه من أسئلة حول البديل الذي قدمه ابن رُشد في مشـروعه الإصلاحي في فهم العقيدة، نعود إليه في مسألة الاستدلال على وجود الله، فنقول: أن ابن رُشد يرى أنه إذا كان الهدف هو إثبات وجود الله تعالى، فلنستدل بالعالم مباشرة كما هو موجود أمامنا منظما مرتبا، وبالعناية بالإنسان، وبيان أن خلق الموجودات من أجلها، وليس باتباع تلك الطرق الملتوية الغامضة، والتي هي نفسها تحتاج إلى استدلال وإثبات، لا أن يستدل بها على وجود الصانع.

فالاستدلال بالعناية والاختراع هي الطرق التي سلكها الشرع في تقرير العقيدة وقصد بالحمل عليها جميع الناس، ومنها بطبيعة الحال الاستدلال على وجود الله، نأخذها من القرآن الكريم، فالعودة إلى النص الديني دون تأويلات المتكلمين، هي البديل الرُشدي، أوالتأسيس الجديد لابن رُشد في فهم العقيدة أو إصلاح الفكر الديني.

وقد تمثل هذا البديل في مسألة الاستدلال على وجود الله عند ابن رُشد من خلال دليلي العناية والاختراع.

أولًا- دليل العناية :

وهذا الدليل مبني على أصلين: أحدهما- أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والثانية- أن هذه الموافقة، هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، النتيجة: هي وجود فاعل مريد جعل الموجودات موافقة للإنسان، وهذا الفاعل هو الله.

ويبين ابن رُشد برهانية هذا الدليل، وأن مقدماته يقينية صادقة، وبالتالي يثبت صدق النتيجة، لأنه من المعلوم أن صدق النتيجة يتوقف على صدق المقدمات، فالمقدمة الأولى القائلة: «إن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان» صادقة، ويحصل اليقين بها باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان، وبموافقة الأزمنة الأربعة له، والمكان الذي هو فيه، وكذلك تظهر من موافقة كثير من الحيوان والنبات والجماد، وكذلك تظهر العناية في أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان، من كونها موافقة لحياته ووجوده، وأما المقدمة الثانية «وهي القائلة: «وهي كون هذه الموافقة هي بالضرورة من قبل فاعل قاصد مريد» فهي صادقة، لأنه من غير الممكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق[1].

ثانيًا- دليل الاختراع :

وهذا الدليل مبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس، أحدهما- أن هذه الموجودات مخترعة، وهذا معروف بنفسه في الحيوان والنبات، كما قال تعالى:

١- راجع «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٥٠-١٥١).

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ﴾ [الحج:٧٣]، والأصل الثاني- فهو أن كل مخترَع فله مخترِع، فيصح من هذين الأصلين، أن للموجود فاعلا مخترعا له[١].

ولا يمكن أن يتشكك في صحة وصدق هاتين المقدمتين، وبالتالي النتيجة، لأنهما عبارة عن «أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس» كما أن في هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات، ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء، ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع[٢].

هذا هو البديل الذي قدمه ابن رُشد لمنهج المتكلمين في الاستدلال على وجود الله، وتلك هي الطريقة التي تكشف عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الناس عليها، تختلف كليا وجزئيا عن طرق المتكلمين، وهي نفسها التي نبه عليها القرآن الكريم واعتمدت الصحابة رضوان الله عليها في الاستدلال على وجود الله وتقرير العقائد.

يقول ابن رشد: «وأما الآيات المنبهة على الأدلة المفضية إلى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز، هي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة، وذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى، وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز الواردة في هذا المعنى إذا تصفحت وجدت على ثلاثة أنواع: إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة معا»[٣].

١- نفس المرجع (ص١٥١).

٢- نفس المرجع والموضع.

٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٥٢).

أما الآيات التي تتضمن التنبيه على «دلالة العناية» فقط، فمثل قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا﴾ [النبأ: ٦-٧] إلى قوله: ﴿وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ:١٦]، ومثل قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا﴾ [الفرقان:٦١]، ومثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ [عبس:٢٤] الآيات، ومثل هذا كثير في القرآن الكريم[١].

وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط، فمثل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾ [الطارق: ٥-٦]، ومثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية:١٧]، ومثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الحج:٧٣].. إلى غير ذلك من الآيات التي لا تُحصى في هذا المعنى[٢].

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين فهي كثيرة أيضا، بل هي الأكثر مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة:٢١] إلى قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢]، فإن قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً﴾ [البقرة:٢٢] تنبيه على دلالة العناية، ومثل قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلْأَرْضُ ٱلْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَٰهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ [يس:٣٣].. وغير ذلك من الآيات التي يوجد فيها النوعان من الدلالة كثير[٣].

١- ابن رُشد: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٥٢).
٢- نفس المرجع والموضع.
٣- ابن رُشد: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٥٢-١٥٣).

هذا هو طريق ابن رُشد في تقرير العقائد الإيمانية، هو طريق القرآن الكريم إذ هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى، وقد أشار سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ إلى هذه الفطرة المغروزة في طباع البشر، بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ [الأعراف:١٧٢] إلى قوله تعالى: ﴿ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ﴾، ولأجل هذا يجب على من كان وكده طاعة الله في الإيمان به، وامتثال ما جاءت به رسله، أن يسلك هذه الطريقة، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله بالربوبية، مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له، كما قال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران:١٨][1].

وفي نهاية هذا العرض الرُشدي لطريقة القرآن في الاستدلال على العقائد، يبين أن هذه الطريقة والممثلة في دليلَي «العناية والاختراع» في إثبات وجود الصانع، هي بعينها طريقة الخواص العلماء، وطريقة الجمهور، وأن الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، فالجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبينة على علم الحس، وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان، من العناية والاختراع[2].

تلك كانت خلاصة مناقشة ابن رُشد لأدلة المتكلمين، وبخاصة الأشاعرة، في أهم مسألة في علم الكلام -مسألة وجود الله- إذ هي أول ما يجب على المكلف، فضلا عن ذلك فإن الأدلة التي قدمها علماء الكلام تمثل محورا رئيسيا في علم الكلام؛ إذ كان القصد منها إثبات صحة تصوراتهم في المسائل الأخرى من خلال التأكيد على أن

١- نفس المرجع (ص١٥٣).

٢- ابن رُشد: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٥٣).

هذه التصورات تنسجم مع هذه الطريقة الكلامية بشقيها «الحدوث، والإمكان» في الاستدلال على وجود الله، بمعنى أن تنال تلك القضية -وجود الله- بالرغم من أنها قضية مسلم بها وبدهية، لأنها تؤدي دورا هامًا في بقية القضايا الكلامية الأخرى، وهذا ما أدركه ابن رُشد حين تصدى لتقديم البديل في الاستدلال على وجود الله، والذى هو أقرب إلى روح الشرع، لأنه مستمد من القرآن، ويشتمل على الاقناع والبرهان فدلالة العناية وكذا دلالة الاختراع لهما أصل في القرآن الكريم، بدليل الآيات الكثيرة التي تتحدث عن العناية بالإنسان، والتي من أجلها كانت الموجودات، فقط، والآيات التي تتحدث عن الترتيب والنظام في العالم، والذى لا يكون إلا عن فاعل قاصد مريد، والآيات التي تتحدث عن الأمرين معا، وكذا لهما أصل في العقل، لأنهما يتوافقان مع الطريقة البرهانية، فدليل العناية ينسجم تماما مع نظام الكون، كما أن دليل الاختراع يتفق مع فكرة الصنع والخلق.

الصفات الإلهية :

استطاع ابن رُشد أن يقدم البديل في الاستدلال على وجود الله، من خلال القرآن الكريم، بطرحه دليلَي العناية والاختراع، مستشهدا في ذلك بالنص الديني، فالقرآن الكريم مليء بالآيات التي تتضمن التنبيه على العناية والاختراع، والتي في إمكان الجمهور فضلا عن العلماء فهمها، لما تحمله من صفتى البساطة واليقين، بخلاف استدلال علماء الكلام الذي يكتنفه الغموض والتعقيد.

وابن رُشد في هذه المسألة -الصفات الإلهية- يحاول أن يقدم البديل في معالجته لها، متبعًا في ذلك نفس المنهج الذي استخدمه في مسألة الاستدلال على وجود الله وهو العودة إلى النص الديني «القرآن الكريم».

وقد كانت الصفات الإلهية موضع نقاش طويل بين المتكلمين أنفسهم من الأشاعرة والمعتزلة، وقد برز ذلك عند الحديث عن صفات الكمال والتعظيم الإلهية، مثل: العلم، القدرة، الإرادة، الحياة، السمع، البصر، الكلام؛ إذ كان السؤال المطروح بين المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، وقد أنزلوه سواء عن قصد أو غير قصد إلى أوساط الجمهور والعامة من الناس، والذى كان من المفترض أن يبقى بين دائرة المتكلمين فقط، هل هذه الصفات التي توصف بها الذات الإلهية قديمة؟ بمعنى أن هذه الصفات يمكن أن توجد من دون متعلقها، مثل أن يكون عالما قبل وجود المعلوم، ومريدا قبل وجود المراد، وخالقا قبل وجود المخلوقات، أم أنها حادثة، لأن وجودها متعلق بوجود متعلقها، فلا يصح وصفه تعالى بالخالق إلا بعد وجود الخلق، ولا العلم إلا بعد وجود الشيء المعلوم وقد كان السبب في ظهور هذه المشكلة في الفكر الإسلامي، وانعكاسها على المجتمع، هو التمسك من قبل علماء علم الكلام، بالأصول والمقدمات التي بنى عليها؛ ومنها: أن الوجود ينقسم إلى جواهر وأعراض، وأن الجواهر لا تتعرى عن الأعراض، وأن جميع الأعراض حادثة، وأن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وأن القدم من أخص الصفات الإلهية، وأن المشاركة فيها تعنى المشاركة في الألوهية.

فهذا التمسك الكلامي من قبل أصحابه، بهذه الثوابت والأصول، كان السبب المباشر في رفضهم أي فكرة أو مقولة يمكن أن تؤدي إلى الإقرار بوجود ما، قديم بالزمان، وهذا في نظري حق أصيل من المتكلمين عامة، والأشاعرة بخاصة، في الدفاع عن قداسة الذات الإلهية، ووحدانيتها، وعدم مشاركته تعالى في صفاته بمعنى القدم، فالتنزيه المطلق للذات الإلهية، وتفرده تعالى بالوحدانية، من أهم سمات المدارس الكلامية، وبخاصة المعتزلة والأشاعرة، ولا يعنيا ما يراه ابن رُشد من أن تلك الأمور هواجس كلامية، وأنها تظهر لبادئ الرأي، وإن ما يعنينا هو التنزيه المطلق للذات الإلهية، وبخاصة في الصفات الإلهية.

وبالعودة إلى السؤال السابق، والملخص في هل الصفات الإلهية قديمة أم محدثة؟ نقول إن معظم المذاهب الكلامية تدور حول ثلاثة أوجه :

الأول- يرى أن الصفة مثل العلم والإرادة توجد مع وجود متعلقها، أي مع وجود المعلوم والمراد فقط، وعليه فإن جميع الصفات الإلهية حادثة، لأنها لو كانت قديمة لوجب القول بقدم متعلقها، وعليه ينبغي القول بقدم العالم، وهذا مستحيل عندهم، وفقا لأصولهم السابقة، ويمثل هذا جهم بن صفوان، وهشام بن الحكم، والرافضة(١).

الثاني- يرى أن جميع الصفات الإلهية يمكن أن توجد من دون متعلقها، وعليه فإن صفات الله قديمة و لا يعني ذلك إثبات قدم شيء غير الله، لأن هذه الصفات ليست منفصلة عن الذات الإلهية، وإذا أعددناها حادثة، فذلك يعني أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يمكن أن يوصف بالحدوث مثل الأشياء المادية ولا يكون حالتئذ إلـهًا، ولو سمحنا لأنفسنا أن نصف الله بالحوادث من دون أن يقضى ذلك أن يكون الله نفسه سبحانه حادثا، فإنه يلزمنا القول نفسه فيما يتعلق بالعالم، وهذا يبطل دليل الحدوث، ويمثل هذا الإتجاه ابن كلاب، وأحمد بن حنبل، وعموم أصحاب الحديث والحشوية(٢).

الثالث- يرى أن الصفة ليست شيئًا غير الموصوف، وعليه فإن صفات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليست شيئًا غير ذاته المخصصة له، وهذه الصفات تنقسم إلى صفات ذات، وهي صفات قديمة متعلقة بالذات، وتوجد من دون وجود متعلقها مثل العلم، والحياة، وصفات فعل: وهي صفات حادثة تطلق على الله حين يكون متعلقها

١- راجع: «عالم الغيب و الشهادة في فكر الغزالى» لـ محمد بوهلال، (ص٤٨٥، ٤٩٣).

٢- نفس المرجع.

موجودا، مثل الخلق، ويمثل هذا الاتجاه النجارية، والمعتزلة، والأشعرية، مع خلاف للأشاعرة، هل هي صفات زائدة على الذات أم عين الذات[١].

هذا باختصار موضوع مشكلة الصفات الإلهية، وأبرز المذاهب الكلامية فيها يقول ابن رُشد: «فهنا ثلاثة مذاهب: مذهب من رأى أنها -الصفات- نفس الذات ولا كثرة هناك، ومذهب من رأى الكثيرة، وهؤلاء قسمان: منهم من جعل الكثرة كثرة قائمة بذاتها، ومنهم من جعلها كثرة قائمة بغيرها، وهذا كله بعيد عن مقصد الشرع»[٢].

وابن رُشد في محاولة تقديم البديل في فهم الصفات الإلهية، يعتمد على قاعدته التأسيسية والتي تفرق بين العلماء والجمهور، والتي سبق ذكرها في مبحث إعادة التأسيس الرُشدي في فهم العقيدة.

وقد اعتمد ابن رُشد على القرآن الكريم في إثبات الصفات الإلهية؛ إذ قال: «وأما الأوصاف التي صرح الكتاب العزيز بوصف الصانع الموجد للعالم بها، فهي أوصاف الكمال الموجودة للإنسان، وهي سبعة: العلم، والحياة، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام»[٣].

والعلم أولى هذه الصفات وقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلاله عليه في قوله تعالى: ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴾ [الملك:١٤]، ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه، أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن

١- راجع: «القول السديد في علم التوحيد» [ج٢/ ص٦] للشيخ محمود أبو دقيقة، تحقيق: د. عوض الله حجازي، بدون.

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٧).

٣- نفس المرجع (ص١٦٠).

صانع رتب ما قبل الغاية، فواجب أن يكون عالما به[١]، وهذه الصفة قديمة لذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، فهو عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان، وعالم بما تلف أنه قد تلف في وقت تلفه[٢].

ويطلب ابن رُشد أن يتوقف عند هذا الحد في صفة العلم الإلهي، وبخاصة مع الجمهور، وأنه لا ينبغي أن يتعمق أكثر من هذا، فيقال ما يقوله المتكلمون أنه يعلم المحدث وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه ووقت وجوده علما واحدًا، وهذا أمر غير مقبول؛ إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا؛ إذ كان وقت وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل[٣].

إن هذا القول من المتكلمين وهذا التعمق في تلك المسألة، لا يملكون عليه برهانًا في منظور ابن رُشد، وأما قولهم: «بأن العلم المتغير بتغير الموجودات هو محدث، والبارئ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لا يقوم به حادث، لأن ما لا ينفك عن الحوادث زعموا أنه حادث، فقد بين ابن رُشد كذب هذه المقدمة، فضلا عن ذلك فإن الشرع لم يصرح بهذا القول، وإنما الذي صرح به خلافه، وهو أنه يعلم المحدثات حين حدوثها؛ إذ قال تعالى: ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، وما يفهم من النص الديني في صفة العلم الإلهي، أنه تعالى عالم بالشيء قبل أن يكون على أنه سيكون، وعالم بالشيء إذا كان على أنه قد كان،

١- نفس المرجع والموضع.
٢- نفس المرجع (ص١٦١).
٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٠-١٦١).

وعالم بها قد تلف أنه تلف وقت تلفه، إن هذا الفهم هو الذي تقتضيه أصول الشرع، ويجب أن تقر هذه القاعدة على وما ورد في الشرع، وأن يفهم منها فهم الشرع، وذلك لأن الجمهور لا يفهمون من العالم في الشاهد غير هذا المعنى»[١].

فابن رُشد في عرضه لصفة العلم الإلهي في مشـروعه الإصلاحي، في فهم مسائل العقيدة، يلتزم طريق القرآن الكريم، لأن هذا المعنى الذي نص عليه القرآن الكريم هو الفهم الصحيح، وبالتالي يكون ما ذكره ابن رُشد من فهمه السابق للآية ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ﴾ هو البديل الذي قدمه في فهم صفة العلم الإلهي، لما يقوله المتكلمون «من أنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات بعلم قديم» لأنه يرى فيه بدعة في الإسلام.

وما يثيره المتكلمون من إشكاليات وآراء في تلك المسألة مثل قولهم: «إذا كان علم الله محيطا بالتفاصيل والمتغيرات، فكيف لا يكون علما متغيرًا متكثرا أو بعبارة أخرى» إذا كان العلم هو معرفة المعلوم على ما هو عليه، فكيف يكون علم بالمحدثات مطابقا في الأزل، وقد مرت مدة على المحدثات لم تكن موجودة فيه، ثم وجدت، ثم ستضمحل، وهذه أوضاع مختلفة، تتطلب علوما مختلفة، وبالتالي تغيرا واختلافا في الذات الإلهية المنزهة عن التغير والاختلاف.

إن هذه الأسئلة والاشكاليات المثارة كانت السبب في أن قالوا بأنه تعالى يعلم المحدثات والفاسدات بعلم قديم؛ ولكن هذه الأمور في منظور ابن رُشد لا علاقة لها بالطريقة الشرعية، التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، بل إن القصد الشرعي من هذه الصفة، هو إثبات الصفة للذات الإلهية، دون هذا التعمق والتأويل للنص الديني من قبل المتكلمين، بل إن تلك الطريقة الكلامية في نظر ابن رُشد، تثير الشبه والشكوك ولاسيما

١- راجع: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦١).

بحق العامة، فضلا عن الاختلاف والتفرق بين أبناء الأمة، نتيجة لتعصب أصحاب كل مذهب لمذهبه، ولخطورة هذا الموقف قدم ابن رُشد طريقة القرآن الكريم على غيرها فيما يخص تلك المسألة.

ولكن بالرغم من ذلك فإن ابن رُشد قد قدم فيما يخص تلك الأسئلة التي كانت محل نزاع وجدال بين المتكلمن والفلاسفة، نظريته العقلية، والشهيرة المتمثلة في التفرقة بين العلم الإلهي والعلم الإنساني، والتي بنى عليها تفاصيل نظريته في العلم الإلهي، تلك التفرقة التي نجد فيها حلا لجميع الإشكاليات الدينية والفلسفية في كتبه، فقد فطن ابن رُشد إلى أن إغفال هذه التفرقة بين العلمين: الإلهي، والإنساني، كان السبب المباشر فيما وقع فيه الفارابي وابن سينا، من أخطاء في تلك المسألة، وبالتحديد في شكل الأسئلة المساقة في العلم الإلهي، أهو عام أو خاص، أهو واحد أو متعدد، وهل يقع في الزمان أو لا يخضع له، وهو يفسر لنا أن الجدل العنيف بين الغزالي والفارابي وابن سينا في هذه المسائل يرجع في المقام الأول إلى الخلط بين العلمين، وقياس أحدهما على الآخر، في حين تنحل تلك الشكوك كلها إذا ما فرقنا بين العلم الإلهي والإنساني، وإذا سلمنا بنظرية سببية العلم الإلهي لكل الموجودات[1].

إن ابن رُشد يرى في نقل الحكم من الشاهد إلى الغائب فيما لا مجال فيه للمقايسة أو المماثلة بين الشاهد والغائب، نظرا لاختلاف طبيعة كل منهما، كان السبب المباشر فيما وقع فيه الفلاسفة والمتكلمون من أخطاء في فهم صفة العلم الإلهي، ولو أدركا هذا لعلمنا أن جميع الشكوك والاعتراضات السابقة تصدق فقط بالنسبة للعلم الإنساني،

---

١ - د. محمود قاسم: «نظرية المعرفة عند ابن رُشد وتأويلاتها لدى توماس الإكويني» (ص١٢١-١٢٥)، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

لأنه هو الذي يتعلق بالزمان، وعليه تصدق مقولتا التغير والتبدل، أما العلم الإلهي، فلا يخضع للزمان، ولا يجري عليه التغير والتبدل، لأنه السبب في وجود الموجودات، كما أن وجودها معلول لعلمه تعالى.

يقول ابن رشد: «إذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب، ظهر أنها باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب»[١].

ويقول: «والذى ينحل به هذا الشك عندنا -كيف يتصور أن العلم بالشيء قبل أن يوجد، والعلم به بعد أن وجد، علم واحد بعينه- هو أن يعرف أن الحال في العلم القديم مع الموجود خلاف الحال في العلم المحدث، وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلمنا، والعلم القديم هو علة وسبب الموجود»[٢].

هذا هو الحل الرُشدي للإشكاليات التي أثارها المتكلمون في مسألة العلم الإلهي، وكان يكفي من ابن رُشد أن يقف عند حدود القرآن وأن يلتزم بطريقته في تلك المسألة إلا أن ابن رُشد قد وقع فيما عابه على المتكلمين من تعمقهم للمسألة، وإذاعتها على أسماع الجمهور.

وإذا كان ابن رُشد قد وجه نقده لطريقة المتكلمين وما ترتب عليها من أمور خلافية حول صفة العلم الإلهي، فإنه لا ينكر صواب مسلكهم في إثبات صفة الحياة؛ إذ يقول: «وأما صفة الحياة، فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم، الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، ولذا فما قالوه في ذلك صواب»[٣].

١- «تهافت التهافت» [جـ٢/ ص٦٤٥].

٢- «ضميمة في العلم الإلهي» (ص٧٥).

٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦١).

ومعنى ذلك.. أن ابن رُشد يجوز في اثبات صفة الحياة قياس الغائب على الشاهد، والذى كان محل نقد منه في صفة العلم الإلهي، لأنه يرى في الشاهد الحياة شرط في صحة العلم؛ إذ من غير الممكن إثبات العلم من غير حياة، فإذا اتصف سبحانه بالعلم فلابد أن يكون حيا، وهذا عين ما استدل به المتكلمون.

وأما صفة الإرادة والقدرة، فإن ابن رُشد يثبتهما لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، لأن من شرط صدور الشيء عن الفاعل العالم، أن يكون مريدا له، وكذلك من شرطه أن يكون قادرًا[1].

ويرى أن هذا هو طريق القرآن الكريم؛ إذ يقول تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس:٨٢]، فتلك إذن هي الطريقة الشرعية، والتي صرح بها الشرع في اثبات اتصافه تعالى بالإرادة والقدرة، أما مسلك الأشاعرة في تحديد صفة الإرادة من الاعتماد على طريقة التشبيه وحدها فإن ابن رُشد لا يقبله في الاستدلال على ثبوتها، «فالأشاعرة في نظر ابن رُشد قد أخطأوا عندما جعلوا الإرادة نوعا من الاختيار بين ضدين، مما أوهم النقص في هذه الصفة، مبينا أن الإرادة الإلهية لا تشبه إرادة الإنسان في شيء، بمعنى أنه إذا نسبنا هذه الصفة إلى الله تعالى وإلى الإنسان، يجب ألا يغيب عن خاطرنا أن نسبتها في كلتا الحالتين ليست واحدة، بل لابد من تنزيه إرادة الله تعالى عن التردد والنقص الذي تنطوي عليه الإرادة الإنسانية»[2].

ومما وقع فيه الأشاعرة من خطأ في نظر ابن رُشد أنهم تعمقوا في تلك المسألة، ففصلوا القول ولم يكتفوا بما صرح به الشرع من أمرها، فقالوا: «إنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة» ويرى أن ذلك بدعة في الشرع، وشيء لا يعقله العلماء، ولا يقنع

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦١).

٢- د. محمود قاسم: «ابن رُشد وفلسفته الدينية» (ص١٢٣).

الجمهور، وإنما الذي ينبغي أن يقال في أمر هذه الصفة، أنه مريد لكون الشيء في وقت كونه، وغير مريد لكونه في غير وقت كونه، ولا يوجد سبب عند الجمهور يضطرهم إلى أن يقولوا: «إنه مريد للمحدثات بإرادة قديمة إلا ما توهمه المتكلمون من أن الذي تقوم به الحوادث حادث»[١].

إن تلك الطريقة من الأشعرية -في منظور ابن رُشد- تثير من الشبهات والتشويش والالتباس على عقيدة الجمهور أكثر مما تدعوا إليه من الاقناع، وهذا ما لا يصلح في الخطاب سواء أكان موجها للعلماء أو الجمهور.

وأما صفة الكلام، فمما لاشك فيه أنها تمثل أهمية كبرى عند ابن رُشد لما ترتب عليها من خلاف ونزاع بين الطوائف والمذاهب الكلامية؛ إذ أنها من الصفات التي اختلف المتكلمون حولها، فالأشعرية قالت إن كلام الله قديم، والمعتزلة قالت إنه مخلوق، وقد مثل هذا الاختلاف محنة شديدة في تاريخ المسلمين، وكانت من أشهر المسائل التي ظهر فيها تدخل السلطة السياسية، متمثلة في شخص الخليفة العباسي «المأمون» حينما أراد حمل الأمة على اعتناق مذهب المعتزلة في تلك القضية، القائل بأن القرآن مخلوق، فقد ربطت المعتزلة بين تأويلاتهم للنص الديني في هذه المسألة، وحماية الخليفة المأمون، فلقي المعارضون لهذا الموقف الاعتزالي أشد التنكيل والتعذيب، وقد تمثل هذا في شخص الإمام أحمد بن حنبل، وكل من رفض القول بخلق القرآن.

فلا غروا إذا أن يولي ابن رُشد تلك المسألة أهمية، لما آلت إليه الأقوال فيها من اضطراب عقول العامة، وبخاصة أنها تمس القرآن الكريم، تلك المعجزة التي تعد العلامة الأولى على الرسالة.

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٢).

ويبدأ ابن رُشد فيثبت صفة الكلام لله تعالى لأنه قد ثبت له قيام صفة العلم به، وقيام صفة القدرة على الاختراع، فيجب أن تثبت له صفة الكلام، وذلك «لأن الكلام ليس شيئًا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل، وإذا كان المخلوق الذي ليس بفاعل حقيقي، أعني الإنسان، يقدر على هذا الفعل من جهة ما هو عالم قادر، فكم بالحري أن يكون ذلك واجبا في الفاعل الحقيقي»[(١)].

فابن رُشد يرى من شرط ثبوت صفة الكلام ثبوت صفة العلم والقدرة، وهذا ما اتصف الله به سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ؛ إذ كيف يتصف الإنسان الذي ليس هو بفاعل حقيقي بالعلم والقدرة والكلام ولا يتصف بها الله الفاعل الحقيقي، وبجانب ذلك فإن لهذا الفعل في نظر ابن رُشد شرطا يستمده من الشاهد، وهو أن يكون - الكلام - بواسطة، وهو اللفظ، وإذا كان هذا هكذا، وجب أن يكون هذا الفعل من الله تعالى، في نفس من اصطفي من عباده، بواسطة ما، إلا أنه ليس يجب أن يكون لفظا، ولابد مخلوقا له، بل قد يكون بواسطة ملك، وقد يكون وحيا أي بغير واسطة لفظ يخلقه، بل يفعل فعلا في السامع ينكشف له بعد ذلك المعنى، وقد يكون بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه « وابن رُشد في تحديده لتلك الوسائط في تلقى الكلام الإلهي إلى المخاطب يعتمد على القرآن الكريم، فالقرآن الكريم قد أشار إلى هذه الأطوار الثلاثة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ ﴾ [الشورى:٥١][(٢)].

---

١ - «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٢).

٢ - «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٣).

فهذه الآية قد اشتملت على الوسائط التي ينقل بها كلام رب العالمين إلى من اختصه الله تعالى بالخطاب، وهي كما جاءت في النص، الوحي، وهو وقوع ذلك المعنى في نفس الموحى إليه بغير واسطة لفظ يخلقه، بل بانكشاف ذلك المعنى له بفعل يفعله في نفس المخاطب، كما قال تَبَارَكَوَتَعَالَىٰ: ﴿ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ ﴾ [النجم: ٩-١٠] من وراء حجاب: وهو الكلام الذي يكون بواسطة ألفاظ يخلقها في نفس الذي اصطفاه بكلامه، وهذا هو كلام حقيقي، وهو الذي خص الله به موسى ولذلك قال تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾ [النساء:١٦٤]، وأما قوله: ﴿ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا ﴾ [الشورى:٥١]، فهذا هو القسم الثالث، وهو الذي يكون منه بواسطة الملك «جبريل» وبهذه الجهة صح عند العلماء أن القرآن كلام الله[١].

وبعد أن انتهى ابن رُشد من بيان تلك الأطوار في بيان صفة الكلام، يبين رأيه في تلك المسألة التي كانت محل نزاع وخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة؛ إذ يقول مخاطبا قارئه: «فقد تبين لك أن القرآن، الذي هو كلام الله قديم، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، لا لبشر، وبهذا باين لفظ القرآن الألفاظ التي ينطق بها في غير القرآن، أعني أن هذه الألفاظ هي فعل لنا، بإذن الله، وألفاظ القرآن هي خلق الله، ومن لم يفهم هذا على هذا الوجه لم يفهم هذه الصورة، ولا فهم كيف يقال في القرآن إنه كلام الله، وأما الحروف التي في المصحف فإنها هي من صنعنا بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق، ومن نظر إلى اللفظ دون المعنى، أعني لم يفصل الأمر، قال: إن القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال: إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما»[٢].

١- نفس المرجع (ص١٦٣).

٢- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٣-١٦٤).

إذا يرى ابن رُشد أن القرآن الذي هو كلام الله تعالى قديم من جهة دلالته على المعنى، أما الألفاظ التي ينطق بها هذا الكلام فهي مخلوقه لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، وأما الحروف التي في المصحف وإن كانت من صنعنا، إلا أنه يجب أن تكون محل تعظيم وتقدير لأنها دالة على المعنى القديم الذي ليس بمخلوق، وأيضًا من جهة دلالتها على اللفظ المخلوق لله تعالى.

هذا رأي ابن رُشد في قضية القرآن الكريم، والذى على ضوئه تجاوز الخلاف الحادث بين المعتزلة والأشاعرة، والمتمثل في نظرة كل منهما إلى القرآن الكريم، فمن نظر إلى اللفظ دون المعنى قال إن القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ قال إنه غير مخلوق، إن هذا ما حدث بالفعل من المعتزلة والأشاعرة، فالأشاعرة نظرت إلى المعاني القرآنية وأهملت الألفاظ التي تعبر عن تلك المعاني، فقالت أن القرآن قديم غير مخلوق؛ إذ لم تفصل الأمر فيهما، وأما المعتزلة، فقد فعلت العكس إذ نظرت إلى اللفظ المنطوق وأهملت المعنى الذي يدل عليه، فحكمت بأن القرآن مخلوق، أما لو فصلنا الأمر في تلك المسألة لاهتدينا إلى الحق في تلك المسألة، وهو أن كلام الله قديم من جهة دلالته على المعاني، لأنها بقيت في علم الله منذ الأزل، وأما الألفاظ المعبرة عنها فهي مخلوقة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، لا لبشر.

وقد حكى ابن رُشد مذهب الأشاعرة والمعتزلة في القرآن الكريم مبينا الأسباب التي حملت كل فريق على رأيه، وإنكار ما عداه من الآراء الأخرى، مبينا ضيق نظرة كل منهما في تلك المسألة.

إذ يقول: «والأشعرية قد نفوا أن يكون المتكلم فاعلا للكلام، لأنهم تخيلوا أنهم إذا سلموا هذا الأصل وجب أن يعترفوا أن الله فاعل لكلامه، ولما اعتقدوا أن المتكلم

هو الذي يقوم الكلام بذاته، ظنوا أنهم يلزمهم عن هذين الأصلين أن يكون الله فاعلا للكلام بذاته، فتكون ذاته محلًا للحوادث، فقالوا المتكلم ليس فاعلا للكلام، وإنما هي صفة قديمة لذاته، والمعتزلة لما ظنوا أن الكلام هو ما فعله المتكلم، قالوا: إن الكلام هو اللفظ فقط، ولهذا قال هؤلاء: إن القرآن مخلوق، واللفظ عند هؤلاء، من حيث هو فعل، فليس من شرطه أن يقوم بفاعله»[١].

وأما الأشعرية فتتمسك بأن من شرط اللفظ من حيث هو فعل أن يقوم بالمتكلم، على العكس من المعتزلة، التي ترى أنه ليس من شرطه أن يقوم بالمتكلم من حيث هو فعل، يقول ابن رُشد: «وهذا صحيح في الشاهد في الكلامين معا، أعني كلام النفس، واللفظ الدال عليه، وأما في الخالق، فكلام النفس هو الذي قام به، فأما الدال عليه فلم يقم به سبحانه»[٢].

وهنا يعود ابن رُشد إلى نظرية رفض قياس الغائب على الشاهد، لأنه لا يوجد في تلك المسألة، مجال للمقايسة، لإختلاف الطبيعة في كل من الأمرين، ولهذا عقب ابن رُشد بعد عرضه السابق لمذهب كل من الأشعرية والمعتزلة قائلًا: «وفي قول كل واحدة من الطائفتين جزء من الحق وجزء من الباطل»[٣]

صفتا السمع والبصر:

فقد أثبت ابن رُشد صفتي السمع والبصر، لأنه إذا كان من شروط صحة صدور الشيء عن الفاعل العالم أن يكون مريدًا، وقادرًا على الفعل والخلق، فمن الضروري أن يكون مدركا لما يفعله، ولذا وجب أن يكون الفاعل سبحانه سميعًا بصيرًا.

١- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٤).

٢- نفس المرجع والموضع.

٣- «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٤).

يقول ابن رشد: «وأما صفتا السمع والبصر، فإنما أثبتهما الشرع لله تَبَارَكَوَتَعَالَى من قبل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات، ليس يدركها العقل، ولما كان الصانع من شرطه أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان، فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر وعالما بمدركات السمع؛ إذهي مصنوعات له، وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع، من جهة تنبيهه على وجود العلم له، لأن من يدل عليه اسم الإله والمعبود، يقتضى أن يكون مدركا بجميع الإدراكات، لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد له كما قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا ﴾ [مريم:٤٢][1].

هذه كانت الصفات الإيجابية عند ابن رُشد التي يوصف بها الخالق، يرى ابن رُشد أن هذا القدر، مما يوصف به الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ، ويسمى به، هو القدر الذي قصد الشـرع أن يعلمه جميع الناس، والذى يجب أن يعلمه الجمهور من أمر هذه الصفات ما صرح به الشرع فقط وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل من قبل علماء الكلام، فطريق القرآن في معرفة الصفات، هو البديل الرُشدي لطرق المتكلمين، وهو الطريق الذي تحصل به السعادة المشتركة للجميع، أما هذا التفصيل من قبل المتكلمين عن الصفات، والسؤال عنها، هل هي عين الذات أم زائدة على الذات، وذلك الخلاف الحاصل بين الأشعرية والمعتزلة، فهذا من قبيل البدع التي حدثت في هذه المسألة، والتي كانت سببا في التشويش والالتباس على العامة، وسببا من أسباب النزاع والصراع بين الطوائف الإسلامية، ولو سلكنا طريق القرآن في اثبات تلك الصفات، لما حدث هذا النزاع والصراع، ذلك كان موقف ابن رُشد من مسالك المتكلمين في مسألة الصفات الإلهية، والبديل الذي قدمه فيها.

١- نفس المرجع (ص١٦٥).

وبجانب تلك الصفات الإيجابية التي يجب اثباتها لله تعالى كانت هناك صفات سلبية يجب تنزيه وتقديس الخالق عنها، لأنها صفات نقص وهي مما لا يجوز في حقه تعالى: كالموت، والنوم وما يقتضيه من الغفلة والسهو، والنسيان والخطأ، يرى ابن رُشد أنه يجب أن يسلك في ذلك مسلك الشرع» فالشرع قد صرح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق في قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى:١١]، وصرح بالبرهان الموجب لذلك، فقال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل:١٧].

وما صرح به الشرع من نفي صفات المخلوق عنه، فما كان ظاهرا من أمره أنه من صفات النقائص، فمنها الموت، كما قال تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ ﴾ [الفرقان:٥٨]، ومنها النوم وما دونه مما يقتضي الغفلة والسهو من الإدراكات والحفظ للموجودات، وذلك مصرح به في قوله تعالى: ﴿ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ومنها النسيان والخطأ كما قال تعالى: ﴿ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴾ [طه:٥٢]، والوقوف على انتفاء هذه النقائض قريب من العلم الضروري، ذلك أن ما كان قريبا من هذه النقائض من العلم الضروري، فهو الذي صرح الشرع بنفيه عنه سبحانه، وأما ما كان بعيدا من المعارف الأولية الضرورية، فإنما نبه عليه بأن عرف أنه من علم الأقل من الناس كما قال تعالى في غير ما آية من الكتاب: ﴿ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾. [الأعراف: ١٨٧][١]

هذا مسلك ابن رُشد في تنزيه وتقديس الذات الإلهية عن صفات النقص، وهو في مجمله وتفصيله لا يختلف عن مسلك المتكلمين في نفيها عن الذات الإلهية.

***

١- ابن رُشد: «الكشف عن مناهج الأدلة» (ص١٦٩).

الخَاتِمَة

رمنا في هذا البحث الكشف عن المشروع الإصلاحي لابن رُشد في فهم العقيدة، من حيث أسبابه ودوافعه، والأسس التي عليها اعتمد ابن رُشد في بناء الفهم الصحيح للعقيدة، والبديل الذي قدمه ابن رُشد لفهم المتكلمين لمسائل العقيدة.

وقد تبين لنا من خلال عرضنا السابق لهذا المشـروع في الفكر الرُشدي، أنه فرق بين ما وضعته العقول الإنسانية من تصورات ومناهج لفهم العقيدة، وبين العقيدة ذاتها كنص ديني مقدس، فالعقيدة كنص ديني مقدس، واحدة وثابتة، لا اختلاف فيها، ولكن المختلف فيه كان حول الفهم الصحيح لها.

وقد أقام ابن رُشد مشـروعه الإصلاحي في فهم العقيدة، على اعتماد مرجعية ذات بنية ثابتة، ومكتملة الأركان، هي القرآن الكريم، وذلك من خلال العودة إلى الظاهر من العقائد والتي قصد بالحمل عليها جميع الناس، مؤكدا على أن الفهم الصحيح للعقيدة، يتمثل في الالتزام بطريقة القرآن الكريم، لما اشتملت عليه من البساطة والاقناع، والدقة واليقين، في تقرير العقائد الإيمانية، وأنه خطاب يشمل جميع فئات الناس، علماء، وجمهور وقد تحقق هذا الفهم الصحيح للعقيدة، من الصحابة والتابعين، فقد انطلق هؤلاء من فهم عميق لحقائق الدين، إلى بناء الحضارة الإسلامية.

وقد التزم ابن رُشد بهذه الطريقة في بحثه لمسائل العقيدة من خلال كتابيه (فصل المقال) و(الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) مما خولنا الحكم بأن ابن رُشد في البرهنة على العقائد الإيمانية ، كان أقرب إلى منهج السلف، مع رفض تام وقاطع لمناهج المتكلمين.

وقد كان السبب المباشر في رفض ابن رُشد لطرق ومسالك المتكلمين في تقرير العقيدة، -من منظوره- هو غياب القصد الشرعي من النص الديني، والبعد عن طريقة القرآن الكريم – فضلا عما يكتنفها من غموض وتعقيد وقف حائلا دون الفهم الصحيح للعقيدة، من قبل العلماء والجمهور، نتيجة للتأويلات والتي صدرت من قبل الفرق الكلامية، مما أدى الى تمزق الأمة وتفرقها، فرفض ابن رُشد منهج الحشوية في تقرير مسائل العقيدة، وبخاصة فيما يتعلق بالاستدلال على وجود الله، لأنه في منظوره بعد عن القصد الشرعي في الطريق الذي نصبه الشارع للجميع، وأيضًا رفض منهج الصوفية، لبعده عن المقصد الشرعي، فضلا عن أنه ليس منهجا علميا، لما فيه من رفض للعقل، وإبطال لطريقة الشرع والتي دعت إلى النظر والاعتبار، زد على ذلك أن هذا المنهج الصوفي، لا يصلح لجميع الناس؛ إذ هو منهج فردي، قاصر على السلوك الفردي في حياة كل شخص، وأما الطريقة الأشعرية، فقد رفضها ابن رُشد، لأنها من منظوره ليست من الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها، وهي أيضًا بعدت عن المقصد الشرعي من النص الديني، فضلا عن أنها طرق معتاصة تذهب على كثير من العلماء، فضلا عن الجمهور الذين هم في بادئ الرأي، مما تسبب في الالتباس والتشويش على العامة، والاختلاف والصراع بين طوائف الأمة.

وقد كان ابن رُشد يهدف من وراء مشروعه الإصلاحي في فهم العقيدة، وحدة الأمة الإسلامية في عقيدتها، وبالتالي الوحدة السياسية و المجتمعية، والتي رآها في العودة الى القرآن الكريم في صورته الأولى التي نزل بها، مع الالتزام بفهم النبي ﷺ، وصحابته رضوان الله عليهم، دون تأويلات المتكلمين والتي من منظوره بعدت عن

القصد الشرعي من النص الديني، فكانت السبب المباشر في تمزق الشرع، وتفرق الأمة، وبالتالي إذا أردنا القضاء على هذه التمزق والخلاف، وإحداث الوحدة، فيجب عند ابن رُشد التوقف عن تلك التأويلات للنص الديني، والعودة إلى القرآن الكريم بفهم النبي ﷺ وصاحبته في الاستدلال على العقيدة وتقريرها، وهذه العودة هي البديل الرُشدي لتأويلات المتكلمين في فهم العقيدة أسسه على قواعد وأسس منهجية، تمثلت في تقسيم الناس إلى علماء وجمهور، مشترطا في أي خطاب لابد أن يراعي الفروق الفردية لبنى البشر في فهم وتلقى العقائد، مستندا في ذلك إلى الخطاب الشرعي، ومنها تأكيده الدائم على أن الشريعة قسمان: ظاهر ومؤول، وأن الظاهر فرض الجمهور، والمؤول فرض العلماء، ومنها إعداده قانونا للتأويل يحدد فيه ما يجوز تأويله وما لا يجوز من النص الديني، وفق قواعد اللغة، ومن له حق التأويل، ومن ليس من حقه، ومتى يصرح و متى لا يصرح، ومنها إعادة رسم حدود العلاقة بين العقل والنقل، لكى يحفظ لكل منهما مجاله في حياة الإنسان والمجتمع، هذه القواعد والأسس هي التي اعتمد عليها ابن رُشد في تقديم البديل لفهم المتكلمين لمسائل العقيدة، فإذا ما التزم بها، انتظم الفهم الصحيح للعقيدة، كما كانت عليه في مصدرها وكما كانت عليه في عهد السلف من الصحابة والتابعين.

وقد تمثل استحضار المقصد الشرعي من النص الديني، سواء كان مقصدا بذاته، أو كان وسيلة مبلغة إليه، معظم مسائل العقيدة التي تناولها ابن رُشد في الكشف عن مناهج الأدلة، فقد رأي أنه إذا كان الهدف هو إثبات وجود الله، فلنتبع طريقة القرآن

الكريم، ولنستدل بالعالم مباشرة كما هو موجود ومنظم ومرتب، وبالعناية بالإنسان، والتي خلقت الموجودات من أجلها، فتلك طريقة القرآن الكريم؛ إذ هو ملئ بالآيات التي تتحدث عن دلالة الاختراع في هذا العالم، وعن العناية الإلهية بالإنسان في خلقه الموجودات من أجله، لا أن نتبع تلك الطرق الملتوية والغامضة، والتي هي نفسها تحتاج إلى استدلال وإثبات، لا أن يستدل بها على الصانع، وكذا الأمر نفسه في الصفات الالهية، يجب علينا أن نتبع طريقة الشرع فيما صرح به من إثبات للصفات التي يتصف بها الصانع الموجود للعالم، وفي تنزيهه وتقديسه عن صفات النقائص، وأن نكتفي بطريقة القرآن في ذلك، ولا نسأل تلك الأسئلة التي تثير الغموض والالتباس في ذهن الإنسان العادي، كالسؤال عن الصفات، هل هي عين الذات، أم زائدة على الذات.

***

المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم.**

• **ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم – ت ٦٦٨هـ):**

- **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**: منشورات: دار مكتبة الحياة – بيروت ١٩٦٥م.

• **ابن الآبار (محمد بن عبد الملك بن أبي بكر- ت ٦٥٨هـ):**

- **التكملة في تاريخ الصلة**: نشر: دار الفكر، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

• **ابن بشكوال (خلف بن عبد الملك ت ٥٧٨ هـ):**

- **الصلة في تاريخ الأندلس**: نشر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.

• **ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد بن سعيد ت ٤٥٦ هـ):**

- **الإحكام في أصول الأحكام**: تقديم: د. إحسان عباس، منشورات: دار الآفاق الجديد – لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

- **المحلى**: تحقيق: أحمد شاكر، نشر: دار مكتبة التراث– القاهرة، بدون.

• **ابن رشد (أبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد ت ٥٩٥ هـ):**

- **تفسير ما بعد الطبيعة**: تحقيق: موريس بوكأي، نشر: دار المشرق – لبنان، ١٩٨٦م.

- **تهافت التهافت**: تحقيق: د. سليمان الدنيا، نشر: دار المعارف المصرية، الطبعة الرابعة.

- **فصل المقال**: تحقيق: د. محمد عمارة ، نشر: دار المعارف، الطبعة الثالثة.

- **مناهج الأدلة في عقائد الملة**: تحقيق د/ محمود قاسم – نشر مكتبة الأنجلو.

• **ابن منظور (أبو الفضل محمد ت ٦١١هـ):**

- **لسان العرب**: نشر: دار المعارف المصرية، بدون تاريخ .

• **أبو دقيقة (الشيخ محمود):**

- **القول السديد في علم التوحيد:** تحقيق: د. عوض الله حجازى، بدون تاريخ طبع.

• **الجابري (د. محمد عابد):**

- **ابن رشد سيرة وفكر:** نشر: مركز دراسات الوحدة العربية – لبنان،الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.
- **بنيه العقل العربي «نقد العقل العربي»** – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.
- **الكشف عن مناهج الأدلة:** نشر: مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٧م.
- **نحن والتراث «قراءة معاصرة في تراثنا العربي»:** نشر: مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.
- **مقدمة فصل المقال:** نشر: مركز دراسات الوحدة العربية– بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

• **الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد بن علي ت ٨١٦هـ):**

- **التعريفات:** طبعة مصطفي الحلبي، ١٣٥٧هـ – ١٩٣٨م.

• **الخضيري (د. زينب محمود):**

- **أثر ابن رشد في فلسفة العصورالوسطى:** نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.

• **الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد ت ٧٤٨ هـ):**

- **سير أعلام النبلاء:** نشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ.

• **العراقي (د. محمد عاطف):**

- **النزعة العقلية عند ابن رشد:** نشر: دار المعارف، ١٩٦٨م.

• **الغزالي (حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الطوسي ت ٥٠٥هـ):**

- **المنقد من الضلال**: نشر: دار المعارف المصرية، الطبعة الثانية.

• **الفيروز أبادي (أبو طاهر نجيب الدين محمد بن يعقوب الشيرازي ت ٨١٦هـ):**

- **القاموس المحيط**: نشر: دار الجليل، المؤسسة العربية للطباعة – بيروت.

• **المراكشي (عبد الواحد بن على التميمى ت ٦٤٧ هـ):**

- **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**: طبعة ليدن، ١٨٨١م.

• **الهيتي (د. فوزى حامد):**

- **إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي**: نشر: دار الهادي– بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

• **الآلوسي (د. حسام):**

- **حوار بين متكلمى وفلاسفة الإسلام**: نشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

• **أنطون (فرح):**

- **ابن رشد وفلسفته**: طبعة الإسكندرية، ١٩٠٣م.

• **الإيجي (عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد):**

- **المواقف**: نشر: عالم الكتب – بيروت، بدون تاريخ.

• **بوهلال (د. محمد):**

- **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**: نشر: دار محمد علي– تونس، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

• **بيصار (د. محمد):**

- **في فلسفة ابن رشد الوجود والخلود**: نشر: الكتاب اللبنانى– بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣م.

• **تيزيني (طيب):**

- **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**: نشر: دار دمشق، الطبعة الخامسة.

• **حرب (د. علي):**

- **المعقول والمنقول**: نشر: المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء/ المغرب.
- **نقد النص**: نشر: المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء/ المغرب، الطبعة الخامسة.

• **خفاجي (د. محمود):**

- **في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة**: طبعة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

• **دويدار (د.بركات):**

- **ابن رشد منهجًا وعقيدة** - رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر (غيرمنشورة).

• **رينان (ارنست):**

- **ابن رشد والرشدية**: ترجمة: عادل زعيتر، طبع: دار إحياء الكتب العربية- القاهرة، ١٩٥٧م.

• **زقزوق (د. محمود حمدي):**

- **الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد** - بحث ضمن الكتاب التذكارى عن ابن رشد بعنوان ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي، نشر: المجلس الأعلى للثقافة-القاهرة، ١٩٩٣م.

• **قاسم (د. محمود):**

- **ابن رشد وفلسفته الدينية**: نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩م.
- **ابن رشد الفيلسوف المفترى عليه**: نشر: مكتبة الأنجلو المصرية.

• **مدكور (د. إبراهيم):**

- **ابن رشد المشائي الأول بين فلاسفة الإسلام** - بحث ضمن مجموعة بحوث ودراسات عن حياة ابن رًشد وأفكاره ونظرياته الفلسفية، بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاته »: نشر: المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة، ١٩٩٣م.

• **مراد (د. سعيد):**

- **ابن رشد وكتابه تهافت التهافت** - بحث ضمن الكتاب التذكارى بمناسبة مرور ثمانية قرون على وفاة ابن رشد بعنوان: (ابن رشد مفكرًا عربيًا ورائدًا للاتجاه العقلي)، القاهرة، ١٩٩٣م.

• **مسلم (مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى):**

- **صحيح مسلم**: تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقى، نشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.

• **موسى (د. محمد يوسف):**

- **القرآن والفلسفة**: نشر: دار المعارف المصرية.

- **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصرالوسيط**: نشر: دارالمعارف المصرية، الطبعة الثانية.

• **نصار (د. محمد عبد الستار ت١٤٣١هـ - ٢٠١٠م):**

- **العقيدة الإسلامية في الكتاب والسنة**: نشر مكتبة الحرمين- طنطا/ مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

***

فهرس الموضوعات

***